3 1761 08149971 7

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

ET

COMPTE RENDU

DES

PRINCIPALES PUBLICATIONS SCIENTIFIQUES

SOUS LA DIRECTION

DE

M. H. VUILLEUMIER

professeur de théologie à l'Académie de Lausanne,

ET DE

M. J.-F. ASTIÉ

professeur de philosophie à la faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud.

La vérité, sans la recherche de la vérité,
n'est que la moitié de la vérité.
A. VINET.

Dix-septième année.

LAUSANNE

GEORGES BRIDEL ÉDITEUR

1884

Reprinted with the permission of the Revue de Théologie et de Philosophie

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LIMITED
Berkeley Square House, London, W.1

Les deux directeurs, MM. H. VUILLEUMIER et J.-F. ASTIÉ, sont secondés par un comité qui se compose actuellement de MM. *Philippe Berger*, professeur à Paris ; *P. Chapuis* et *Eug. Dandiran*, professeurs à l'académie de Lausanne ; *Marc Doret*, pasteur à Genève ; *H. Du Bois*, pasteur et professeur, à Neuchâtel ; *Lucien Gautier*, professeur à la faculté de l'Eglise libre, à Lausanne ; *Charles Martin*, pasteur à Genève ; *Ernest Martin*, docteur en théologie, à Genève ; *Charles Monvert*, professeur à la faculté indépendante de Neuchâtel ; *Albert Revel*, professeur à l'école vaudoise de théologie de Florence ; *A. Sabatier*, professeur à Paris ; *H. Soulier*, docteur en philosophie, à Rome ; *Edmond Stapfer*, pasteur et professeur à Paris.

BR
3
R4
année 17

Volumes 1-5 of this title were published as *Théologie et Philosophie.*

Commencing with Volume 6 the title changed to *Revue de Théologie et de Philosophie.*

First reprinting, 1965, Johnson Reprint Corporation

Printed in the United States of America

BECK ET SA DOCTRINE DE LA JUSTIFICATION

PAR

GRETILLAT

L'occasion première de ce travail fut le propos, ancien déjà de vingt ans, d'un homme éminent, jadis mon maître, et dont j'ai actuellement l'honneur d'être le collègue : M. Godet exprimait un jour devant moi l'opinion que Beck avait complètement faussé la doctrine paulinienne de la justification, et que c'était par ce côté que son enseignement pouvait être nuisible à l'Eglise. Revenu récemment de Tubingue, où j'avais été assis durant deux semestres aux pieds du docteur wurtembergeois, et encore tout vibrant de l'admiration que sa parole m'avait inspirée, je fus piqué au vif par une sentence qui me paraissait insuffisamment motivée, et je résolus d'étudier à nouveau les ouvrages et les cours de Beck pour en tirer une apologie de sa doctrine authentique.

L'événement ne répondit pas de tout point à mon attente, pour ne pas dire qu'il la trompa tout à fait. L'apologie projetée dégénéra au bout de quelques semaines d'études nouvelles, faites à froid dans mon cabinet, en une critique, toujours respectueuse sans doute d'un nom vénéré, mais convaincue et résolue de la doctrine ; le jeune pasteur brûla ce que l'étudiant avait adoré ; et c'est cette étude soumise à la Société théologique neuchâteloise le 7 octobre 1865, puis jetée dans un tiroir pour y dormir du sommeil du juste pendant dix-huit

ans, que l'on m'invite à exhumer et à adapter, si possible, aux cadres de cette revue[1].

L'occasion d'ailleurs est bonne pour le faire. Par les soins de la famille de Beck, les parties de son œuvre restées jusqu'ici inédites sont en cours de publication. J'aurais voulu posséder le cours d'exégèse de l'épître aux Romains autrement qu'en manuscrit ; mais j'ai eu du moins l'avantage de pouvoir relire sous leur forme définitive les chapitres sur la justification dans le tome premier des *Vorlesungen über christliche Ethik*.

Je n'ai garde de croire que l'expérience que je viens de rapporter me soit particulière. On sait qu'assez fréquemment le premier effet de la pratique du ministère sur le jeune théologien, retour d'Allemagne, est de le débarbouiller de la moitié des matières qu'il en a rapportées pour ne lui laisser que son acquis personnel. Ajoutons que cet effet ordinaire est en même temps dans l'ordre, et que reculer devant cette nouvelle tâche d'appropriation et de simplification serait avouer qu'on n'a ramené de l'université qu'un bagage à la fois encombrant et léger.

Un séjour d'un ou deux semestres au moins dans une université allemande n'en reste pas moins nécessaire à tout futur pasteur de la Suisse romande qui n'a pas renoncé d'avance à renouveler incessamment sa provision scientifique au cours de sa carrière pratique. Il faut aller une fois en Allemagne pour s'y forger un des instruments nécessaires aux luttes de l'avenir. Peut-être le contact de méthodes et de milieux scientifiques différents des nôtres aura-t-il pour conséquence chez certaines natures et certaines intelligences un obscurcissement momentané, une de ces crises théologiques qui préexistant en puissance, étaient destinées à éclater tôt ou tard. Celles-ci ne nous ont jamais effrayés à l'excès, tant que

[1] Il paraît que le sujet n'a rien perdu de son actualité, car il figurait de nouveau à l'ordre du jour de la séance du 6 novembre 1883 de notre Société théologique neuchâteloise, qui porte vaillamment ses dix-huit ans, comme on voit. M. Quinche, pasteur à Saint-Blaise, nous a fait un exposé fidèle de la doctrine de Beck, dont il est resté, plus que moi, le disciple convaincu.

le fondement de la foi restait intact. La science allemande tombant dans un jeune cerveau aura été comme l'enduit temporaire dont le Maître couvrit les yeux de l'aveugle, avant de l'envoyer au réservoir de Siloé. Je veux dire que le but prochain des études théologiques, faites soit en Allemagne soit ailleurs, doit être moins de savoir que de savoir apprendre.

Au temps de mes études, la faculté de théologie de Tubingue était sans contredit celle de l'Allemagne qui offrait le plus de ressources à de futurs pasteurs. Et s'il faut parler tout d'abord du contenant, disons que la Souabe et le Wurtemberg sont parmi les contrées de l'Allemagne les plus curieuses à étudier et les plus intéressantes à connaître, en ce que les mœurs y sont encore — pour combien de temps, nul ne le sait — fort différentes des nôtres, c'est-à-dire *schœn aber einfach*. Jadis pour compléter votre éducation tout en vous préparant pour l'université, à l'âge où l'on voit tout en beau ou tout en noir, vous avez fait un séjour de trois mois d'été dans quelque presbytère de campagne en ce bon pays. Quelle mine de souvenirs, que de traits de mœurs, que de petites scènes vous en avez rapportés! quel thème fécond à repasser entre amis, encore vingt ans après et pour la vingtième fois, entre la poire et le fromage, bien qu'à leur heure ces expériences ne fussent pas toutes également divertissantes. Il faut en convenir : deux ou trois fois dans ce temps-là vous vous étiez dit que l'Empire romain qui n'a jamais passé par ces lieux, avait été pourtant bon à quelque chose ; et il m'est revenu dès lors, de différents côtés, que dans ce bon pays de Souabe, et quoi qu'en ait dit Tacite, la femme en puissance de mari n'est généralement pas gâtée, comme c'est le cas dans notre Suisse romande, laquelle reste, après toute comparaison, le joyau de tous les pays.

Je ne puis m'empêcher pour ma part de considérer comme un malheur pour l'Eglise wurtembergeoise l'institution des séminaires, qui enlèvent à la famille, à destination du pastorat, dès l'âge de quatorze ans, l'élite intellectuelle de la jeunesse, et retiennent le sexe fort jusqu'au terme de longues études, loin de l'influence lénitive de la plus belle moitié de la nation,

livrée de son côté, de trop bonne heure aussi, aux soins matériels de la maison. Ainsi se préparent les unions de puits de science et d'excellentes ménagères, et s'entretient une race autochtone, sans mélange, forte en sève, pour longtemps encore engagée dans sa rude écorce, au parler lent et disgracieux, à la fois mystique et savante, qui a fourni à l'Allemagne quelques-uns de ses plus glorieux fils, mais qui, par sa faute peut-être, ou à raison de lois supérieures, devenue impropre à l'action expansive, a laissé échapper de ses mains le sceptre en même temps que sa propre autonomie.

J'ai connu deux ou trois représentants de la pure race souabe qui, par leurs qualités et leurs défauts, me rappelaient ces *puissants de Basan* mentionnés dans l'Ecriture. Une nation qui compterait beaucoup de ces types ne serait pas encore proche de la décadence. Beck était un de ceux-là.

C'est dire qu'un vrai Souabe n'a pas encore pris définitivement son parti d'être devenu une quarante-millionième fraction de l'empire des Hohenzollern. Je demandais l'année passée à un ami de ces contrées, un de ceux qui aiment à s'appeler eux-mêmes *die Stillen im Lande*, comment il se trouvait du nouveau régime. « Ach ! » s'écria-t-il d'un ton qui me prouva une fois de plus que le bonheur n'est pas sur la terre, « nous avons si longtemps soupiré après le retour de Barberousse ; jetzt haben wir Barbarossa ! »

J'ai revu l'année passée encore avec un nouveau plaisir cette salle du *Stift* de Tubingue, sombre et basse, aspect moyen-âge, avec vue discrète sur les collines du sud et le Neckar : le paisible Neckar, que descend toujours le même sur son radeau, le fameux *Jockli*, la victime séculaire et toujours frémissante de la gent scolaire. Toutes les portes de ce sanctuaire des études sont fermées exactement au quart, et aucun indiscret retardataire n'a plus le droit de franchir le seuil d'une salle où la leçon est commencée, sous peine de voir le *Pedell* sur ses talons. Mais la sollicitude de ce grincheux fonctionnaire ne suffisait pas à neutraliser la concurrence faite à la parole savante par l'échoppe des cordonniers du coin.

C'est dans cette chaire que j'ai vu s'asseoir successivement

Beck, Oehler, le pieux et savant interprète de l'Ancien Testament, qui se trouverait bien dépaysé dans l'Allemagne théologique de 1883, et nous dirait peut-être qu'il lui faut recommencer toutes ses études ; puis Baur, le grand démolisseur. J'ai *hospité* quelquefois chez ce dernier, et je vois encore ce beau vieillard, à la chevelure touffue et blanche comme la neige, le front élevé, la figure austère et noble, s'avançant lent et majestueux vers cette chaire qu'il a occupée sans aucune interruption durant quarante ans, pour y débiter les anciens clichés sur le conflit de Paul et des Douze. Son ton était ennuyé ; son geste retombait en cadence à côté de son cahier, qu'il relisait, après tant de renommée, devant quelques *rari nantes*. Un jour que je lui entendis dire que Luc avait placé le *Sermon sur la montagne* dans la plaine « pour le rabaisser, » j'eus pitié de cette grandeur déchue.

Quel contraste entre cet astre couchant et l'homme qui l'heure d'après faisait de la même place retentir ses fameuses *Pauken!* Ces deux illustres adversaires, enseignant dans le même lieu et en partie devant les mêmes auditeurs, ne se nommaient pas l'un l'autre. Une seule fois, j'ai entendu sortir de la bouche de Beck une allusion voilée et quelque peu ironique à l'adresse de son collègue. Il s'agissait du mot θειότης qui, sauf erreur, se rencontre une seule fois dans le Nouveau Testament (Rom. I, 20), et dans le livre de la Sapience : « On dira bientôt, ajouta Beck d'une voix basse, que l'épître aux Romains et le livre de la Sapience sont du même auteur! »

Beck fut lui-même, durant les trente à quarante ans de son professorat à Tubingue, une puissance solitaire et unique en son genre. Sa personne fortement équarrie, et où prédominait l'aspect de la force, servie par une voix retentissante, offrait en même temps des traits d'un autre caractère. Tandis que, sous un front carré et bas et à travers des sourcils en broussailles, de petits yeux noirs dardaient leurs éclairs, les joues épaisses encadraient des lèvres où se marquaient la finesse et la douceur. Tous ses élèves de mon temps ont eu d'ailleurs l'occasion d'acheter son portrait, qui doit être resté suspendu à la paroi de mainte chambre de pasteur de la Suisse romande ;

de mon temps, ai-je dit, car jusqu'alors il s'était refusé à faire cette concession aux mœurs du présent siècle. Sur le tout, ce portrait n'étonnera pas ceux qui ne le connaissent que de réputation. Quelqu'un qui ne l'aimait guère me disait en le considérant : Il y a là du pour et du contre ! Je crois bien que notre professeur ne se mettait en colère que dans sa *cathedra*, mais il s'y mettait fort souvent et à tout rompre.

Ce qui a distingué Beck de tous ses collègues des facultés de théologie allemandes, c'est tout d'abord la tendance constamment pratique de son enseignement. Il visait sans cesse à l'actualité. Tout en insistant beaucoup, et avec raison, sur la nécessité de la connaissance religieuse, seul préservatif efficace, selon lui, contre les écarts d'une certaine sentimentalité, il a toujours, et avec sa passion habituelle, répudié la formule qui dit : La science pour la science ! Il prêchait en professant. Chacune de ses leçons était une action exercée, sinon sur le cœur, du moins sur la conscience de ses élèves ; il avait compris sans le dire la pensée de Schleiermacher, que la raison d'être de la théologie, c'est le service de l'Eglise.

Mais cette tendance pratique que nous signalons à son éloge, était précisément le caractère qui le privait des suffrages de ses collègues. La science — das Wissen — n'est guère appréciée dans les pays d'outre-Rhin qu'en état de divorce avec la vie — das Sein. — Elle croirait déroger en abaissant, du haut de la chaire universitaire, un regard d'intérêt sur les besoins et les préoccupations du peuple de l'Eglise, et l'homme assez courageux pour rompre en visière à cette ancienne et funeste tradition, se condamne à être privé, au jugement de ses collègues et de ses auditeurs, de l'épithète qui dit tout : *wissenschaftlich !*

Il me souvient que prenant congé à Göttingue d'un de mes professeurs les plus éminents, je lui annonçai mon intention de me rendre le semestre suivant à Tubingue, principalement pour entendre Beck. Il prit tout de suite un air désapprobateur : « Aber, » me dit-il en allongeant, comme font volontiers les Allemands, les deux syllabes de cette conjonction — et j'attendis un mauvais compliment — « er ist gut für die Anfän-

ger... er erweckt! » J'ai marqué dans ma mémoire avec une certaine fierté ce propos aussi flatteur pour Beck que pour moi.

La froideur que les confrères de Beck lui ont toujours marquée, s'explique d'ailleurs et se justifie en partie par le dédain transcendant avec lequel il les traitait tous ensemble. Même quand il citait l'opinion d'un d'entre eux, ce qui était fort rare, c'est à peine s'il le nommait ; il paraissait ne voir en elle qu'une des multiples manifestations de l'esprit du siècle : « So fangen sie alle an, » nous disait-il un jour en parlant de l'ordre des matières généralement suivi dans la dogmatique. Oehler lui-même, l'excellent, vénérable et pacifique Oehler, n'était point en faveur, disait-on de mon temps; mais j'ai appris que Beck l'a visité dans sa dernière maladie, et sur sa tombe, il lui a rendu publiquement et pleinement justice.

Il m'a été raconté que de très bonne heure, et déjà durant ses études, Beck a éprouvé la même répulsion pour la science qui n'a sa fin qu'en elle-même. Parfois, penché sur ses livres qui ne lui offraient pas ce dont son âme avait besoin, et saisi d'un emportement subit, il jetait à terre tous ces instruments de supplice, et s'en allait dans les champs *um Lebenssubstanz zu sammeln.* Cette anecdote me fait tout l'effet d'être authentique ; les mots que je viens de citer sont bien dans le ton de l'homme.

On m'a raconté aussi, ce que je n'ai pas de peine à croire, qu'à un moment donné de ses études il n'avait plus conservé que deux lectures : la Bible et Schleiermacher. Et je présume fort qu'au moment où je l'ai connu moi-même, ces deux lectures s'étaient réduites à une seule, qui n'était pas celle de Schleiermacher. Je ne crois pas m'avancer trop en disant que Beck était le professeur allemand qui lisait le moins, le moins en tout cas d'ouvrages modernes, et s'il en usait encore, il semblait que ce fût moins pour son profit personnel que comme on suspend le matin un thermomètre à la fenêtre pour constater l'état de l'atmosphère ambiante.

Il avait une excellente coutume : chaque jour, à 1 heure de l'après-midi, il donnait à ceux de ses élèves qui en avaient envie, un rendez-vous pour la promenade. Après une heure

ou deux d'un entretien qui était d'ordinaire assez calme, il nous conduisait à l'entrée d'une petite propriété au-dessus de la ville, qu'il appelait son *Gitle*, et là nous remettait à une autre fois. Il y avait dans le *Gitle* un établi de menuiserie, des outils aratoires, une harpe éolienne, tout ce qu'il fallait « um Lebenssubstanz zu sammeln ; » mais je mettrais bien ma main au feu pour parier que l'Ethique de Rothe n'en a jamais rétréci l'espace.

Un ou deux ans avant sa mort, il a donné une nouvelle preuve de l'immutabilité de ses convictions théologiques dans la seconde édition de sa *Christliche Lehrwissenschaft*, ou Doctrine chrétienne, qui se trouva être absolument identique à la première publiée trente ans auparavant.

Dès sa leçon d'ouverture du cours de dogmatique, Beck annonçait à ses élèves qui voudraient le suivre qu'il allait les conduire dans *la* vérité [1] ; et la certitude était reconnue si couramment comme le caractère essentiel de son enseignement que toute suspension dans l'énoncé de l'opinion du maître, sur quelque matière que ce fût, eût paru dans l'auditoire un événement. Je me rappelle encore le ton de stupéfaction avec lequel un disciple disait devant moi, à propos d'une explication d'un texte de l'épître aux Romains donnée dans la leçon du jour : « J'ai remarqué qu'il hésitait ! »

La force et peut-être aussi la faiblesse de Beck et de son enseignement, dirons-nous à notre tour, résidaient dans la passion déjà signalée, j'allais dire la *furia* qui, comme une mine toujours chargée et portant en elle-même l'étincelle toujours prête, éclatait à tout instant, et allait frapper à droite et à gauche les hommes, les choses et les institutions. Ce n'est pas que, dans l'exposition de la matière propre de son cours, son débit fût très animé. Comme la plupart des professeurs allemands que

[1] Voir les allocutions qui précédaient ses cours de dogmatique et de morale : *Gedanken aus und nach der Schrift*, neue Folge, pag. 133 et 141. Je fais allusion à la phrase suivante : « Nur solche, die gerne es annehmen, will ich einführen in die Wahrheit, die ich im Studium und im Leben als göttliche Lebenskraft und Wahrheit erprobt habe. »

A part cet excès de langage, ces deux allocutions sont fort belles et méritent d'être lues et méditées par tout théologien.

j'ai entendus, il dictait sa *Vorlesung ;* mais de ce texte plus ou moins jauni jaillissait au moment voulu la *Pauke* improvisée, l'actualité brûlante, qui s'annonçait volontiers par les deux mots : *Jetzt aber...* suivis de près de ces deux autres : *wieder nicht*, lorsque sa pointe ayant été poussée jusqu'au bout, il se retournait et faisait front contre ceux qui auraient voulu lui donner trop raison en la poussant plus loin encore. Aussitôt chacun de poser sa plume, l'un avide de recevoir de nouveaux effluves de vérité et de vie, l'autre révolté et protestant du geste en faveur des victimes. J'avais un ami qui avait le malheur d'être souvent dans ce second cas. « Er fühlt sich gestraft, » me dit un jour un disciple à son sujet.

Car aussitôt que les yeux du professeur se détachaient de son pupitre et se fixaient sur l'auditoire, on savait que la foudre allait partir vers un des points de l'horizon de la chrétienté dégénérée. De Rome à Berlin, de Stuttgart à Paris, de Londres aux Etats-Unis, et de ceux-ci aux Indes orientales, le grand justicier de Tubingue appelait à sa barre tous les pervers du XIXe siècle ; et la distance des lieux, des mœurs et des dénominations, des Eglises et des Etats ne mettait pas plus le coupable au bénéfice de l'impunité ou de l'oubli qu'une simple divergence d'opinions ne vous eût donné quelque droit à son indulgence. Il censurait l'enlèvement de l'enfant Mortara avec autant d'emportement que si l'auteur du fameux *non possumus* eût été dans l'auditoire, et les partisans de l'observation légale du dimanche étaient traités avec la même rigueur qu'un disciple de Hegel. Bref, à part une prédilection déclarée pour certains morts, comme Luther, Bengel, Oettinger, Roos, Michel Hahn et... Gœthe, je ne sache pas que jamais Beck ait fait grâce à aucun vivant : les uns parce qu'ils étaient...

> méchants et malfaisants,
> Et les autres pour être aux méchants complaisants.

Et celui qui avait suivi assidûment ses cours et ses entretiens pendant deux semestres, en était à se demander quelles institutions ou quels hommes du siècle où nous sommes, quelles Eglises nationales ou séparées, quelles œuvres ou quelles doctrines du

temps actuel, n'étaient pas, comme tout le monde, plongées dans le mal.

Les missionnaires... c'étaient des luthériens qui couraient terres et mers pour faire des prosélytes (on n'achevait pourtant pas le passage), ou de ces insulaires *Hurer und Räuber*, qui se vantent d'avoir porté la Bible aux Indous ; tel institut de missions, quelque chose qui gagne à être vu de loin ; les Moraves, les maîtres de Schleiermacher, gens toujours prompts à dire : *So liegt's mir am Herzen*, et comme tels, les premiers auteurs responsables de sa théorie du sentiment ; l'Alliance évangélique, une alliance de l'Eglise avec le monde et avec les Anglais ; les réveils américains, des exercices bons pour la galerie ; les conventicules, une prime offerte aux méditations non méditées, aux jaseries pieuses, aux lavasses édifiantes. Il avait pris en guignon jusqu'au mot *Erbauung*, si corrompu par l'usage, selon lui, qu'il fallait éviter de le prononcer et le remplacer par le grec οἰκοδομή.

L'emploi des diminutifs entre autres, qui vont si bien à la *Gemüthlichkeit* allemande et morave, l'exaspérait. Il ne fallait pas parler devant lui des *petits* anges, ni invoquer le *petit* Jésus (*mein Jesule !*) Il déclarait ces mignardises attentatoires à la majesté des êtres surnaturels, de Christ et de Dieu. En général, il répudiait toute tentative ou de diminuer ou d'effacer la distance ontologique entre Christ et la créature rachetée, et il y voyait une variété du panthéisme qu'il appelait *Panchristianismus*.

Mais si jaloux qu'il se montrât des droits de Dieu dans les rapports de l'homme avec son Créateur, et si adversaire qu'il fût de toute familiarité de mauvais ton dans la prière et dans la méditation pieuse, il n'en revendiquait pas moins pour le chrétien le droit qui renfermait, selon lui, une obligation, d'entretenir les plus hautes aspirations dans le domaine de l'esprit ; et il s'indignait contre la lâcheté morale, teinte de fausse humilité, qui ne demande pour soi dans le ciel qu'une petite place (*ein Plätzle :* encore un diminutif).

N'allez pas croire après tout cela que le culte officiel valût beaucoup mieux à ses yeux que les réunions d'à côté. Lui-même n'y paraissait qu'une fois par mois, le dimanche où il prêchait

à la *Stiftskirche*, et il ne célébrait la sainte cène qu'à domicile. Il abandonnait le reste aux *Cultusmacher*. Soit donc que vous fussiez séparé de l'Eglise établie, ou que vous en fussiez un membre pratiquant, vous succombiez sous ses coups, et il me rappelait bien un peu le personnage de la comédie qui répondait *non* à tout :

— Faut-il qu'une porte soit ouverte ? — Non ! — Faut-il qu'elle soit fermée ? — Non !

Ce n'est pas qu'il poussât le radicalisme ecclésiastique jusqu'à renier toute autorité dans le royaume de Dieu. Il fallait bien reconnaître, par exemple, l'existence *des gouvernements* dans la série 1 Cor. XII, 28 ; mais il constatait avec bonheur que là même ce *charisma* n'occupe que le quatrième rang.

Soyons justes cependant. Si parmi les formes religieuses contemporaines il en est une qu'il ait considérée d'un regard indulgent, ce furent les *Michelianer*. Je me rappelle même avoir entendu sortir de sa bouche un témoignage favorable à leur égard. Cette communauté religieuse, fondée au commencement du siècle par un paysan nommé Michel Hahn, étend aujourd'hui ses ramifications sur tout le Wurtemberg, tout en restant de préférence dans les cadres de l'Eglise nationale. Ils recommandent surtout la sanctification, et ils la pratiquent non sans quelques excès ascétiques. Un pasteur de mes amis, qui les connaît de près, se plaignait à moi qu'ils restent généralement voués au célibat, et arrêtent ainsi d'une manière sensible, dans les paroisses où ils sont nombreux, la propagation de la famille chrétienne.

L'opposition passionnée et irréfléchie, quoique persistante et malheureusement trop efficace, que Beck a faite à l'œuvre des missions, est la partie de son œuvre la plus notoire et celle aussi qui lui a été le plus fréquemment et le plus justement reprochée. Ceux qui ne l'ont pas connu ont pu se demander quels griefs un homme comme lui, défenseur intrépide des convictions chrétiennes, avait pu imaginer et inventer contre l'œuvre de Dieu la plus importante de ce siècle ; comment il a pu se faire qu'un docteur éminent de l'Eglise ait méconnu à ce point, avec tant d'obstination, pendant tant d'années, et jusqu'à la fin

de sa carrière, les signes des temps et l'ordre formel de Jésus-Christ.

Je trouve dans un de ses opuscules, déjà cité : *Gedanken aus und nach der Schrift*, qui est un recueil, publié de son vivant, de ses sentences détachées, une page à citer ici, bien qu'elle contredise certainement, à mon avis, le titre de l'ouvrage. C'était, paraît-il, une réponse à une question qui lui avait été posée sur ce sujet (1re série, pag. 131) :

« Quant à votre question sur les missions, il ne faut pas considérer seulement dans les institutions existantes les altérations de l'Evangile qui se produisent même dans le domaine des missions, — car en considérant que Christ est pourtant prêché là où il n'était pas connu, on pourrait encore en prendre son parti, bien que la vérité objective de la prédication de Christ, pour autant qu'elle porte sur les points essentiels, ne doive jamais passer pour chose indifférente. — Mais il faut ajouter à ce premier mal la manière en laquelle la mission est exploitée chez nos chrétiens, pour servir de véhicule à un christianisme mondanisé ; puis on en fait un devoir du chrétien ; d'où il résulte que l'œuvre intérieure est mise tout en dehors ; joignez-y les fausses autorités, les idées superficielles, les erreurs théoriques et pratiques ; les petites anecdotes ; l'esprit de domination d'une part, la servilité de l'autre ; la recherche, la glorification de l'œuvre ; les abus des indulgences ; le culte des saints : toutes choses plus dangereuses que le grossier judaïsme et que le catholicisme. Pour cette raison je ne voudrais pas, si j'étais pasteur, toucher au domaine des missions dans ma paroisse, mais seulement, pour autant qu'elle en aurait déjà connaissance, d'une part, placer la chose sous la lumière de l'Ecriture (en comparant en particulier la méthode du Seigneur et des apôtres avec celle des pharisiens) ; au besoin, exercer une critique spéciale tirée de la parole de Dieu, accompagnée de la prudence et de la douceur qu'on doit à des ignorants et à des aveuglés ; d'autre part, je mettrais au cœur de mes gens une activité missionnaire convenable, en engageant ceux qui possèdent la lumière à la faire luire dans leurs relations les plus prochaines... »

Que tout ce réquisitoire est faible et injuste, disons le mot,

pitoyable ! que ces griefs sont exagérés ou imaginaires ! Quoi ! lorsqu'une tâche imposée par Jésus-Christ à son Eglise n'est pas remplie à votre gré, que vous y découvrez certaines imperfections et certains vices que vous citez sans les prouver, vous serez quittes vous et vos disciples de la dette que l'Eglise de votre pays, convertie autrefois par des missionnaires, a contractée envers les peuples non chrétiens ! Critiquer est aisé et commode, sinon toujours bienfaisant ; faire mieux que ce qu'on blâme, voilà qui est à la fois plus rare et tout à fait convaincant.

Ce qu'il reprochait souvent à la chrétienté actuelle, c'était la hâte et l'impatience dans la production, d'où résulte la tendance à matérialiser les choses spirituelles, à extérioriser l'invisible. Tout ce qui est recette, mécanisme, procédé dans le royaume de Dieu, toute prétention aussi de supprimer les longues et tranquilles croissances annoncées dans la parabole de l'épi (Marc III, 26-29), était rapporté par Beck au Malin.

Il retrouvait les symptômes de ces dispositions jusque dans l'habitude moderne de tout lire sans rien approfondir, qu'il caractérisait d'un mot : *die Schnellleserei*. Les recueils de passages isolés et détachés de leur contexte comme les *Paroles et Textes tirés de l'Ecriture sainte* étaient, selon lui, une de ces satisfactions données par l'esprit du siècle à la paresse spirituelle du cœur de l'homme.

C'était pour des raisons analogues qu'il condamnait l'usage du sort dans la Nouvelle Alliance. Il voulait que le chrétien recherchât patiemment la volonté de Dieu, plutôt que de la cueillir sur une assiette, selon la méthode morave. L'exemple des apôtres, Act. I, 25 et 26, ne l'embarrassait pas; car il prétendait que le choix fait au sort de l'apôtre Matthias, personnage resté inconnu après comme avant, n'avait pas été ratifié dans le ciel (?).

Il a encore eu le temps de se prononcer sur le mouvement d'Oxford, dont quelques représentants avaient eu, paraît-il, la témérité ou la candeur de se réclamer de son patronage ; et il le fit en des termes qui terminèrent le débat. Eh ! comment avait-on pu croire un seul instant qu'une importation anglo-saxonne eût pu répondre à ses vœux !

Mais, ô mes amis, qu'eût-il dit, je vous prie, s'il eût aperçu à l'horizon de la Souabe l'Armée du salut ! Je frémis rien que d'y penser ! Oh ! qu'il a bien fait de quitter ce monde avant l'invasion de cet état-major en jupons ! Je crois bien que l'Apocalypse eût épuisé toutes ses figures dans la définition du phénomène, et la prophétesse Jézabel eût certainement été ressuscitée pour la circonstance. Et qui sait ? Peut-être à cette occasion Beck eût-il consenti à approuver quelqu'un au monde... les gouvernements de Genève et de Neuchâtel.... Mais non, non ! encore eût-il fini par nous jeter tous ensemble dans le même creuset, par la raison que des peuples visités par l'Armée du salut, montrent clairement par là même qu'ils méritaient de l'être !

Il était si naturellement l'ennemi de toutes les orthodoxies qu'il transportait ses animadversions jusque dans la faculté de médecine. Il faut qu'il ait découvert entre ses prémisses théologiques et celles de l'homéopathie, certaines affinités secrètes. Non seulement il donnait raison à l'homéopathie contre sa rivale, mais il la pratiquait non sans succès, ce que je puis attester par une expérience personnelle ; car comme l'étude un peu forcée de la dogmatique de Schleiermacher m'avait procuré des névralgies depuis le semestre précédent, ce fut à mon professeur de dogmatique de Tubingue de me procurer une guérison au moins momentanée.

Il n'était pas pour tout cela partisan des guérisons surnaturelles, qui s'opéraient dès longtemps déjà à Boll et à Männedorf ; non pas qu'il en niât la réalité, mais il rappelait que l'Ecriture distingue entre les miracles de Dieu et ceux du Diable, et il laissait entendre que les faits dont on parlait tant, n'appartenaient pas nécessairement à la première catégorie.

Dans cet état d'hostilité permanente où, à l'instar d'Ismaël (Gen. XVI, 12), il était lui contre tous et tous contre lui, il ne fallait pas demander au professenr Beck une constante et parfaite urbanité de langage. Quelques-unes des images dont il enveloppait sa pensée avaient une saveur et aussi une crudité tout hébraïque et toute souabe. Voulait-il caractériser la *Vie de Jésus* de M. Renan, il empruntait sa définition au livre des

Proverbes de Salomon : « Un anneau d'or au groin d'une truie. » Un jour, voulant condamner l'exagération dans l'expression de l'humiliation, et visant sans doute certaines formules piétistes, il nous dit que ce n'était pas de l'humilité que de dire : — que la langue allemande me pardonne — Ich bin ein Schwein !

Je pourrais caractériser Beck et sa théologie pratique par un seul mot qui l'eût sans doute très fort offensé : c'était du darbysme, qui est, si je ne me trompe, la méthode consistant à n'en point avoir. Son horreur pour toute forme ou manifestation visible et tangible de la vie spirituelle l'eût rendu impropre à tout autre rôle que celui de critique ou de censeur, si heureusement pour lui, ce dernier ne lui eût pas été dévolu. Dans une autre page de ses *Gedanken*, j'ai trouvé un passage qui vient à l'appui de ce que nous disons ici. Il condamne ceux qui, dans la répression du mal, s'attaquent à ses manifestations extérieures et particulières, comme faisant une œuvre vaine, tant que la source n'en est pas tarie. Sans doute, il vaudrait mieux tout de suite tarir la source du mal ; mais à défaut de cette réforme radicale, et quand elle est hors de notre atteinte, ou en attendant mieux, est-il inutile, est-il fâcheux d'entreprendre des réformes partielles, insuffisantes si l'on veut, mais qui rendront le vice du dedans moins actif et moins contagieux ? Ainsi en jugeait Jean-Baptiste dans les réponses qu'il fit aux différentes catégories de pécheurs qui vinrent lui demander : « Que ferons-nous ? » (Luc III, 9-10) ; car en vérité, en se contentant d'exiger des soldats de ce temps-là de ne pas violenter le bourgeois, le dernier des prophètes de l'ancienne alliance se montrait bien modéré.

Comme toujours d'ailleurs dans les partis absolus, la pratique du censeur du siècle autorisait quelques-unes de ces heureuses inconséquences, sans lesquelles le monde ne serait pas tenable. Beck n'aimait pas les docteurs en théologie, et il était docteur en théologie ; il proscrivait *das Commentarwesen*, et il faisait des commentaires ; il raillait l'argot théologique, et nulle part la langue allemande, qu'il accusait, au grand scandale de ses auditeurs, d'être *hœchst oberflächlich*, n'a été torturée comme

dans ses ouvrages. La langue allemande superficielle ! Et que serait-ce donc si elle était le contraire !

N'y a-t-il point eu quelque parti-pris originel, inconscient d'ailleurs, dans cette attitude militante et agressive, maintenue durant l'âge entier d'une génération ? Est-il interdit de se demander si le rôle de *prédicateur dans le désert* pesait autant au professeur de Tubingue que jadis aux Jérémie et aux Jean-Baptiste qui l'ont illustré ? Considérez donc à quel point le cœur de l'homme, même chez un professeur de théologie, peut être rusé, pour ne pas dire malin, habile à contenter le moi ! Etes-vous optimiste, je vous entends vous écrier : Paix, paix, là même où il n'y a point de paix ! Etes-vous pessimiste, je vous vois portant à votre actif les fautes mêmes qui vous ont donné raison, et qui sait ? ramasser et serrer dans votre carquois celles qui allaient se perdre.

Et puis, à prendre l'habitude de condamner tout ce que font les autres, pour cette raison seule que ce sont les autres qui le font, on finit par faire le tour de son petit globe et se retrouver au commun point de départ. La conduite de Beck dans les rares occasions où il a été appelé à passer de la critique à la pratique, a réalisé d'étranges paradoxes. Je ne saurais qualifier autrement le préavis qu'il donna, dit-on, en faveur de Diestel, lorsqu'il s'agissait de remplacer Œhler, alléguant qu'un rationaliste loyal valait mieux qu'un orthodoxe qui ne l'était pas. Je lui aurais répondu que tous les rationalistes ne sont pas loyaux et qu'il y a encore par le monde des orthodoxes intéressants. Mais n'est-il pas étrange de voir le plus intolérant des théologiens bibliques rejeté à un moment donné jusqu'aux confins de la morale indépendante !

La branche de la théologie que Beck a le moins cultivée, car il ne la cultivait pas du tout, était la critique sacrée. Sans avoir jamais pris la peine de déduire ses raisons, ni avoir jamais adhéré non plus, que je sache, à la théorie du canon providentiel, le résultat de sa pratique était chez lui absolument le même, car il acceptait le canon traditionnel tel quel. Il citait même volontiers les apocryphes de l'Ancien Testament, comme préférables à maint livre chrétien destiné à l'édification.

Les objections faites par Néander et autres théologiens croyants à l'authenticité de la seconde de Pierre ne le touchaient pas plus que celles que son collègue Baur faisait valoir contre l'origine paulinienne des Ephésiens et des Philippiens. « Mir steht dieser Brief fest, » était sa principale argumentation. Chez Schleiermacher et ses disciples, il savait fort bien censurer cette méthode subjective qui était celle de Luther et la sienne en matière de critique ; mais on vient de voir qu'il en tirait d'autres conclusions que le réformateur, et il jugeait, par exemple, souverainement impertinent, de notre part du moins, de supposer un désaccord entre Jaques et Paul. Les citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau n'étaient pas davantage pour l'embarrasser. « Vous dites, disait-il un jour de sa chaire à ses confrères, que les auteurs sacrés n'étaient pas des exégètes comme vous ; c'est que vous n'êtes pas des exégètes comme eux ! »

L'apologétique était classée parmi les sciences inutiles ou suspectes. Un chapitre des Prolégomènes de sa dogmatique était intitulé : *Die Selbstrechtfertigung des Christenthums*, et on y montrait que le christianisme, bien mieux que Baal, était en état de se défendre lui-même. Il rejetait surtout comme contraires à l'essence même du christianisme toutes ces méthodes renouvelées de Hegel qui consistent à soumettre la vérité qui sauve aux chances d'une démonstration dialectique, et à substituer dans ces opérations fallacieuses des idées humaines à un fait surnaturel et divin.

Cette crainte, si légitime qu'elle soit, ne suffirait pas cependant à nous persuader de rayer l'apologétique du christianisme du nombre des sciences ; car quand elle se retrancherait à réfuter logiquement les fins de non-recevoir qu'une fausse logique oppose *a priori* aux droits de la vérité, et sans même entreprendre une démonstration de son objet positive et convaincante pour toutes les intelligences, laquelle n'a jamais encore été faite, je dis que l'apologétique du christianisme aurait bien mérité de la science et de l'Eglise.

Nous indiquerons plus tard, après avoir rendu compte de sa conception de l'essence du christianisme, la méthode que Beck

estimait seule praticable, pour faire valoir la vérité chrétienne devant la nature humaine, et lui attacher le genre d'évidence qui lui est propre.

Les questions si brûlantes aujourd'hui plus que jamais, concernant l'accord des saintes Ecritures avec les sciences naturelles, étaient pour lui comme nulles et non avenues ; et sur ce point il poussait l'*ataraxie*, il faut l'avouer, à un degré qui eût fait huer tout autre que lui. Il m'a été dit dans le temps, et récemment encore confirmé par des témoignages consonnants, qu'il admettait que les pétrifications pourraient bien n'être après tout que des vestiges du déluge noachique.... Mais passons, et jetons sur les défaillances du prophète de Tubingue le manteau de Sem !

En même temps qu'il effaçait d'un trait de plume du programme de la théologie quelques-unes de ses branches les plus essentielles et les plus incontestées, il intervertissait ou bouleversait l'économie des autres. Il avait en légitime horreur cette méthode si chère au génie allemand et illustrée récemment par Rothe, qui consiste à édifier une de ces tours de Babel idéales, un des systèmes théologiques tout d'une pièce, par la seule virtualité de la pensée, et avec le seul instrument de l'*a priori*. *Das absolute Wissen* n'a pas rencontré d'adversaire plus implacable que lui. Sa méthode dans la théologie dite systématique était tout historique et descriptive, c'est-à-dire qu'elle prenait son point de départ dans les faits soit de l'ordre visible, soit de l'ordre spirituel, soumis à son étude, et donnés soit par les documents de la révélation soit par l'expérience chrétienne. S'il eût pu s'accommoder d'un *isme*, c'est-à-dire d'une catégorie quelconque, il n'eût pas désavoué pour son système, — car malgré tout on retombe sur ce mot, — la qualification de *réalisme biblique*. Mais le plan suivi dans sa dogmatique et son éthique déroutait toutes les idées reçues jusqu'ici. Je comprends qu'à son point de vue, il ait détaché de la dogmatique le chapitre de la justification ; mais quelle raison issue de son *réalisme biblique*, pouvait l'obliger à ranger la doctrine des sacrements dans la morale chrétienne, c'est pour moi une question dès longtemps posée et non résolue.

Si son exposition dogmatique était conforme à la méthode historique et expérimentale, son exégèse était, en revanche, manifestement dominée par ses préoccupations dogmatiques favorites. Ceux qui ont suivi son cours d'explication de l'épître aux Romains se rappelleront comme moi avec quelle désinvolture il tournait feuillet sur des chapitres entiers, qui n'intéressaient pas sa doctrine de la justification, tandis qu'il venait de consacrer à celle-ci tout le temps qui aurait dû être réservé à d'autres matières. Je me souviens que nous achevions le second chapitre de l'épître aux Romains avec le premier trimestre, à Noël, c'est-à-dire au milieu du temps qui nous était assigné pour passer les seize chapitres du livre entier. Un pareil oubli des mesures et des proportions avait un inconvénient plus grave chez lui que chez tout autre, en donnant à penser qu'il ne se souciait pas d'examiner avec une égale impartialité tous les éléments de la question, dont il vous imposait si impérieusement une des solutions.

A l'exemple de son maître Bengel, il s'occupait de l'Apocalypse, et le cours qu'il donnait sur ce livre, et que je n'ai pas entendu, vient de paraître. Mais sa méthode d'interprétation de la prophétie était toute différente de celle de son prédécesseur. Bengel suivait la méthode historico-chronologique, qui l'avait amené à annoncer la fin du monde pour 1837. Fort heureusement pour moi, l'année de ma naissance démentit la prédiction du prélat wurtembergeois. Averti sans doute par cet insuccès, Beck se jeta, si je suis bien informé, à l'extrême opposé, effaçant les arètes de la prophétie, ramenant les faits concrets à des idées générales, à des lois permanentes, et les phénomènes de l'avenir aux mesures et aux données du temps présent. C'est ainsi qu'il disait se soucier peu de l'avènement futur d'un antéchrist personnel, par la raison qu'il y a toujours eu et qu'il y a encore aujourd'hui tant d'antéchrists parfaitement qualifiés, qu'un de plus, et fût-il le dernier, ne valait pas un article de dogmatique spécial.

Sur ce point particulier, Beck se rencontrait avec Blumhardt, le directeur de l'établissement de Boll. Je me souviens que causant, il y a quatre ans, avec cet excellent homme, de

l'avènement futur de « l'homme de péché, » je reçus de lui cette réplique, qui venant de cette figure à la Luther, joviale et réjouie, me parut adorable : « Den brauche ich nicht! »

Voici le jugement que porte Ritschl dans son livre intitulé : *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (2e édition, 1882), pag. 631, sur Beck et sa méthode :

« Ce qui étonne dans la *Christliche Lehrwissenschaft* est l'absence de la forme scientifique ; car il y manque à la fois des déterminations de notions précises, des définitions complètes et une méthode démonstrative (ein theoretisches Beweisverfahren). Beck répudie ces procédés, aussi bien qu'Hoffmann, parce qu'à l'exemple de Bengel, il estime pouvoir dégager le système de pensées qui se trouve dans la Bible par la seule voie de l'exégèse et de l'intuition. Ensuite, cette sorte de théologie est intentionnellement isolée de toute histoire de la théologie, et non pas seulement en tant que celle-ci est une science proprement dite, mais aussi en tant qu'elle expose l'ensemble des idées religieuses qui dirigent l'Eglise. En exposant sa doctrine de la justification, dont le caractère piétiste est hors de doute, il ne se préoccupe en aucune façon du fait que la formule repoussée par lui domine la réformation ; il ne soulève ni ne résout la question de savoir quels intérêts religieux s'y rattachent et comment ces intérêts se comportent à l'égard de sa propre formule. Il prétend sans doute exposer la *doctrine chrétienne* d'après les documents bibliques, lesquels sont évidemment indifférents à la réformation du XVIe siècle ; il est donc élevé au-dessus du scrupule qui vient d'être exprimé. Mais les auteurs du Nouveau Testament ne se sont pas montrés indifférents au développement et au perfectionnement de l'Eglise ; par conséquent cette insouciance piétiste à l'égard de certaines déviations dogmatiques allant à l'encontre des intentions religieuses des réformateurs, et cette indifférence générale à l'égard de l'histoire de l'Eglise et de son développement doctrinal est pourtant en contradiction avec l'impulsion universelle qui procède des documents du christianisme. La plupart des travaux dogmatiques de ce temps-ci, mais tout spécialement cette *Christliche Lehrwissenschaft* pourrait encourir

la sentence du prophète : « Chacun allait son propre chemin. »

La critique de Ritschl, fondée en partie, est étrange pour le reste, quoique conforme aux prémisses du nouveau maître de Göttingue. Beck répondrait sans doute que soit que sa doctrine soit vraie ou fausse, ce n'est pas à l'histoire de l'Eglise à en fournir le critère.

Quels ont été les résultats d'une carrière si longue et si bien remplie ? Je suis retourné à Tubingue une première fois après vingt ans d'absence, et j'allai me rasseoir parmi les auditeurs de Beck ; non plus dans la même salle toutefois, ni dans le *Stift*, mais dans l'*Aula* du bâtiment de l'université. Je fus frappé de retrouver la même puissance, la même passion, la même colère, le même homme, et aussi un auditoire à peu près équivalent à celui que j'avais connu un quart de siècle auparavant. Quoi donc ! me dis-je, la chrétienté, depuis tant d'années censurée par cette bouche, n'aurait-elle donc rien appris et rien oublié ? Les mêmes abus, les mêmes erreurs, les mêmes vices appellent-ils jusqu'à aujourd'hui les mêmes châtiments ? Et ce long ministère, où s'est dépensé tant de force et d'éloquence, devrait-il finir par aller rejoindre les ministères inutiles ? Certes, un pareil résultat, à lui seul, ne suffirait point à le faire condamner, et nous ne serons pas de ceux qui jugent des hommes et des choses du royaume de Dieu par le succès. Il reste cependant toujours vrai que l'insuccès doit fournir tout au moins matière à réflexions.

Or il m'a été dit que l'auditoire nombreux encore qui entourait sa chaire, ne comptait presque plus d'enfants du pays, à peine deux ou trois *Stiftler* (hôtes du séminaire théologique de Tubingue), et que c'était la raison pour laquelle il avait refusé de continuer à donner ses leçons dans le *Stift*. D'un côté donc, toute une armée de déserteurs révoltés ; de l'autre, une petite troupe de disciples fervents, mais trop prompts, comme tous les disciples, à exagérer encore les idiosyncrasies du maître, et oubliant parfois qu'il est certaines cuirasses qu'il faut laisser à leur propriétaire.

Peut-être l'attitude politique de Beck qui fut, à notre avis, des plus honorables, a-t-elle contribué à un moment donné à

lui aliéner les sympathies d'une partie de ses auditeurs allemands ; mais j'ai lieu de croire que cet effet ne fut que momentané. A l'exemple des grands hommes de l'Ancien Testament, il fut bon patriote, mais nul ne fut moins chauvin que lui ; et à quiconque voulait entendre ses vérités, il ne les cachait pas. Il faut convenir que le chauvinisme allemand a été porté, à certaines heures, à un degré propre à en exaspérer les témoins désintéressés ou du moins impartiaux. N'ai-je pas entendu sortir un jour de lèvres féminines, au sujet de populations déjà conquises et bientôt annexées, ce propos qui n'était à ce moment-là que l'expression paradoxale d'une opinion générale : Ils ne méritent pas d'être allemands ! Ce n'est pas Beck qui l'eût jamais tenu. En 1859 déjà, époque de la guerre d'Italie, je lui entendis prédire catégoriquement les succès de Napoléon III, et dénoncer en plein auditoire l'injustice dont les populations italiennes détenues sous un joug étranger, fût-il allemand, étaient les victimes. En 1866, en 1870, il paraît qu'il fut plus audacieux encore dans l'énoncé de ses jugements, jusque-là que, pour la première fois, une de ses *Pauken* provoqua une manifestation tumultueuse dans son auditoire. On m'a raconté aussi qu'en 1866, ayant pris pour texte d'une prédication à la *Stiftskirche* le sixième commandement, il prêcha contre la politique de la Prusse en des termes qui déterminèrent le Dr Dorner, wurtembergeois d'origine, mais alors professeur de théologie à Berlin, à sortir avec ostentation de l'église.

Nous avons indiqué dans le titre de ce travail la doctrine de la justification de Beck, comme celle qui a caractérisé *a priori parte* son système ou sa polémique ; ce fut celle, en effet, qu'il opposa le plus constamment à ceux de ses adversaires qu'il considérait comme les plus directs et les plus prochains, les partisans de la doctrine luthérienne dite forensique ou juridique, de la justification par la foi. Et nous sommes obligés de dire que dans cette lutte acharnée et constante durant toute sa carrière contre une doctrine qu'il tenait pour absurde, immorale, injurieuse pour la notion de la justice de Dieu et pour la dignité du christianisme, il a paru croire trop souvent vaincre mieux son adversaire en lui donnant un coup de trop.

Et n'est-ce pas, pour le dire en passant, un phénomène étonnant que la multitude des discussions auxquelles la doctrine chrétienne a fourni et fournit encore matière, même dans ses parties élémentaires et fondamentales? Quelles doctrines plus vitales dans le christianisme que celles de l'expiation, de la justification, des rapports de la justification à la sanctification? Interrogez le simple fidèle; elles sont devenues pour lui sous leur forme massive et synthétique, les fondements indispensables de sa foi, de ses espérances et de sa vie. Mais dès que nous passons du domaine de la pratique immédiate des vérités chrétiennes dans celui de l'analyse et des définitions, les divergences d'opinions, les discussions d'école commencent; nous sommes en théologie.

Et il faut cependant que ce travail d'analyse et de définition se fasse; car si étranger qu'il paraisse à la pratique et à la foi, il en dépend cependant en même temps qu'il se répercute en elle; et l'Eglise a pour une de ses obligations strictes de concevoir toujours plus correctement et plus complètement les divers éléments de la doctrine à laquelle se rattachent mystérieusement sa vie et ses œuvres; car les négligences et les erreurs qu'elle a pu commettre dans cette partie de sa grande tâche ne sont jamais restées impunies. Ni le mépris de la vraie science, ni la culture de la fausse ne sauraient être choses indifférentes à la marche normale du royaume de Dieu sur la terre et au sein de l'humanité.

L'effort principal et le plus louable de Beck a été, on peut le dire, de relever le côté moral du christianisme en l'opposant à l'intellectualisme et au dogmatisme communs au rationalisme et au supranaturalisme. Il a voulu rattacher d'une manière intime et nécessaire l'œuvre de la sanctification à l'organisme du christianisme; et au lieu de juxtaposer l'un à l'autre ces différents actes constitutifs de l'œuvre du salut, les faire dériver d'un seul et vivant principe. Nul plus énergiquement que lui n'a dénié à l'homme toute capacité de se sauver lui-même et tout sujet de se glorifier devant Dieu, en même temps qu'il revendiquait non moins résolument les droits de la liberté humaine.

La doctrine calviniste de la prédestination lui paraissait positivement monstrueuse, et je ne lui ai jamais entendu citer Calvin que sur le ton de la rancune.

Le christianisme était essentiellement dans la conception de Beck un fait moral, une institution de sainteté ; la réalisation sur la terre, après la chute et malgré la chute, du plan éternel qui destine toute créature à la sainteté parfaite dans la communion avec Dieu, selon Eph. I, 4. L'œuvre elle-même de l'expiation et de la réconciliation de l'homme avec Dieu, ne figurait ici que comme moyen, condition indispensable sans doute, de la réalisation de cette fin suprême : la restauration chez la créature déchue de l'image du Dieu saint et juste.

Pour illustrer cette pensée dominante, il affectionnait certaines allitérations, qui répondaient évidemment, selon lui, à des relations plus profondes, et dont une du moins peut être rendue dans notre langue. « La grâce, disait-il, ne par*donne* que pour *donner : vergeben-geben ;* elle ne purifie le pécheur que pour l'unir à Dieu : *reinigen-einigen.* »

La foi, causalité subjective du salut, est un acte par lequel l'homme s'approprie tout à la fois, bien que progressivement, Christ comme sagesse, justice, sanctification et rédemption. L'Evangile, en un mot, n'est pas un système de doctrines seulement ou une institution ecclésiastique, mais une puissance de Dieu en salut à tous ceux qui croient, la révélation faite dans un monde pécheur d'une justice non pas déclarative et imputative seulement, mais efficace et vivifiante. Il ne saurait y avoir dans le système chrétien une imputation de grâce qui ne répondît pas à une réalité intérieure et individuelle ; et d'un autre côté : tout fait de l'ordre intérieur, spirituel et invisible aspire à une réalisation extérieure et physique, car ce dernier mot était un de ses termes favoris.

Au dogmatisme ecclésiastique, à l'orthodoxie officielle, il répondait : La foi est dans son essence un acte personnel d'obéissance à la volonté de Dieu, et le salut est chez le croyant une vie nouvelle découlant d'une nouvelle naissance. Aux idéalistes, aux ultra-spiritualistes qui répètent sans cesse les

mots vie et esprit, et font fi des réalités visibles et naturelles dont le christianisme a voulu être accompagné dans le monde, et qui seront sa manifestation suprême, il opposait la norme exprimée dans la sentence célèbre d'Œttinger : *Die Leiblichkeit ist das Ende aller Wege Gottes.*

Il prisait si haut l'élément moral du christianisme qu'il en attendait et de lui seul, la résolution de tous les doutes que peut faire surgir l'étude de la révélation, et la réfutation de toutes les incroyances. Le peu de cas que nous avons vu qu'il faisait de l'apologétique, se rattachait, abusivement sans doute, mais avec une apparence de raison, à cette prémisse fondamentale de son système. C'est parce qu'il ne croyait pas à la valeur d'un dogme séparé de la pratique qu'il ne voyait pas la nécessité de le démontrer scientifiquement dans ces conditions-là, et qu'il apercevait même un danger à appliquer à un objet tel que le christianisme la méthode dialectique qui lui est si complètement inadéquate.

Il ne reconnaissait donc pas d'autre moyen de se convaincre soi-même et de convaincre les autres de la vérité du christianisme, que d'en commencer la pratique, selon la norme posée par Jésus-Christ (Jean VII, 17.) La fidélité dans les petites choses, entr'autres le respect et la pratique consciencieuse de la part de vérité révélée à chacun, lui paraissait être, et à bon droit, la seule route royale pour arriver à la possession pleine et entière de la vérité. Que de fois n'avons-nous pas entendu dire, à propos des questions religieuses soulevées par la critique sacrée ou par la dogmatique : Si vous laissez tomber ce pan de mur, tout l'édifice croulera ! Et c'est au nom de ce beau système que les théopneusties enfantent les Scherer. Comme si une conviction irréfléchie et imposée par la peur pouvait offrir la moindre sauvegarde aux croyances voisines et plus ou moins vacillantes elles-mêmes entre lesquelles on a prétendu établir une solidarité artificielle !

La méthode pédagogique de Beck était tout opposée à celle-là, et je m'empresse d'ajouter qu'elle était plus sûre, et dirai-je même, plus morale. Au nom du principe énoncé dans le proverbe français : « Qui trop embrasse, mal étreint, » il préférait

réduire la surface des vérités à défendre aux limites de l'expérience personnelle, persuadé d'avance que celles qui restaient provisoirement en dehors de cette ligne, ne tarderaient pas à être ressaisies peu à peu en suite d'une patiente et consciencieuse élaboration. L'un dit : Emprunte ce qui est à autrui pour sauver ce qui te reste ; l'autre : Retiens ferme ce que tu as afin d'acquérir ce qui te manque.

L'abus de cette dernière méthode, l'erreur du subjectivisme ne commence que lorsque le sujet prétend ériger la vérité ainsi acquise par lui-même en vérité absolue, ou tirer de sa propre subjectivité la mesure de la vérité en soi. C'est ce que j'appellerai d'un mot barbare, le *schleiermacherianisme*, qui rencontra toujours en Beck un adversaire résolu, non moins que la forme qui y est opposée, le dogmatisme.

Nos principales sources dans l'exposé qui va suivre de la doctrine particulière de la justification, sont : la morale, *die Christliche Ethik*, ouvrage posthume ; le cours encore inédit d'exégèse de l'épître aux Romains ; la dogmatique (soi-disant populaire) intitulée : *Leitfaden der christlichen Glaubenslehre für Kirche, Schule und Haus*. Stuttgart 1862, et sa dogmatique scientifique intitulée : *Christliche Lehrwissenschaft*.

(*A suivre.*) GRETILLAT.

ALEXANDRE VINET

CONSIDÉRÉ COMME APOLOGISTE ET MORALISTE CHRÉTIEN

A propos de l'ouvrage de M. F.-L.-Fréd. Chavannes, ancien pasteur[1].

Il n'y a qu'une voix, parmi les juges les plus compétents, sur le compte de Vinet comme critique littéraire. « Par élévation d'esprit autant que par droiture de cœur, dit l'un, M. Vinet n'a de parti pris ni contre les choses ni contre les personnes ; sa sévérité n'est pas plus aveugle que sa sympathie. » « Vinet, dit un autre, tient un balancier dont il frappe, sur l'or le plus fin, une multitude de médailles incomparables pour la netteté de l'empreinte et le relief de l'effigie. » « Vinet, dit un troisième qui a placé son portrait dans la galerie des littérateurs modernes, ne le cède à aucun des maîtres ; son cours de littérature achève de consacrer en France l'autorité du maître. » Mais les opinions sont partagées sur Vinet considéré comme théologien. Les amis d'une stricte orthodoxie constatent chez lui bien des hérésies ; le parti dit évangélique, qui reconnaît Vinet pour son maître, demande à maintenir son credo ; les libéraux enfin, tout en payant à Vinet un large tribut d'admiration, de reconnaissance, de sympathie, ont de grandes réserves à faire. C'est le cas de M. Chavannes qui allie dans sa critique, à un rare degré, le plus profond respect à la plus courageuse franchise. Compatriote et à peu près contemporain de Vinet, il dispose d'un trésor d'informations qui devient de plus en plus introuvable. Animé d'une piété sincère et élevée,

[1] Leide, E.-J. Brill, 1883.

il est en mesure d'apprécier un phénomène essentiellement religieux comme l'œuvre de Vinet. Armé enfin d'un esprit scientifique très distingué, son point de vue lui permet de prononcer un jugement sérieux sur la théologie du professeur de Lausanne.

Nous désirons, à la main de M. Chavannes, caractériser Alexandre Vinet comme apologiste et comme moraliste.

I

L'apologie de Vinet émane historiquement de Pascal ; c'est la lecture de Pascal qui a suscité la pensée de Vinet, lui a suggéré son entreprise, lui a fourni son point de départ. Mais voilà tout. Le point de départ de Vinet, quoique fourni par les observations morales de Pascal, n'est pas le point de départ de celui-ci. Pascal se fonde exclusivement sur le surnaturel ; Vinet tend au surnaturel, mais ce n'est pas par là qu'il débute. Pascal part du miracle de la sainte épine et, par une démonstration purement intellectuelle et extérieure, aboutit à l'ascétisme de Port-Royal qui supprime autant que possible les conditions de la vie humaine. Vinet, au contraire, part des besoins moraux et religieux de l'âme et, par une discussion spécialement morale et interne, arrive à une piété en harmonie avec la nature humaine. Au fond, Vinet n'a rien de commun avec celui qu'on pourrait appeler le missionnaire janséniste qui veut amener les athées et les libertins de son temps à son christianisme, en puisant ses preuves dans les miracles et les prophéties ; l'apologie de Vinet lui appartient en propre avec son caractère exclusivement moral ; elle est originale. Si Vinet a cru simplement continuer et compléter Pascal ; si, malgré des différences si universelles et si capitales, il s'est estimé dans la dépendance de Pascal, c'est un effet de leur profonde affinité morale et religieuse ; ils habitaient tous les deux cette région si remarquablement caractérisée par Pascal, celle de la charité ; leur admiration, leur vénération, leur amour, leur adoration pour Jésus-Christ étaient les mêmes ; leurs âmes étaient à l'unisson. C'est ce que Vinet a exclusive-

ment senti. Il en a été transporté, ébloui, fasciné, et, puisque son jugement a été mis en défaut, on peut ajouter : c'est ce qui l'a séduit.

Celui auquel Vinet se rattache le plus directement, c'est Rousseau. « Que d'hommes entre Dieu et moi ! » Cette exclamation du vicaire savoyard convient tout à fait à Vinet, qui néglige les miracles, mais elle jure avec l'apologie de Pascal qui y voit une arme victorieuse. « La majesté des Ecritures m'étonne, la sainteté de l'Evangile parle à mon cœur, l'Evangile a des caractères de vérité si grands, si frappants, si parfaitement inimitables que l'inventeur en serait plus grand que le héros ! » Quand Rousseau écrivait ces pages éloquentes soixante et dix ans avant la publication des *Discours* de Vinet, ne semble-t-il pas avoir tracé à plusieurs égards le programme de l'apologie de Vinet ? Du moins Rousseau a ouvert des perspectives vers lesquelles Vinet dirige ses efforts. Décidément la filiation se fait reconnaître. Les idées modernes que Vinet partageait et pensait retrouver dans Pascal sont des idées de Rousseau. Vinet croyait continuer Pascal, c'est de Jean-Jacques qu'il relève[1].

[1] Cp. p. 24-26, 182-186. Cependant, en dépit de sa très réelle sympathie pour le XVIIIe siècle, Vinet ne s'est pas laissé entamer ; il en distribue parfaitement les ombres et la lumière. Voir pag. 153, 154. « Vinet est un disciple chrétien du XVIIIe siècle. » Pag. 155. Cette thèse est éloquemment confirmée par H. Rigault, Œuvres III, pag. 176. « Si vous accusez les philosophes du XVIIIe siècle de tous nos malheurs, dites au moins le bien qu'ils ont fait. Dites, que lorsque la religion du XVIIe siècle avait paru sanctionner l'incendie du Palatinat et l'oppression des peuples, excuser l'adultère, conseiller la persécution, et lorsqu'au XVIIIe siècle le christianisme semblait mourir dans les cœurs, ce fut la noble tâche de la philosophie de recueillir les débris de son patrimoine tombé en déshérence. Dites qu'il fut généreux et hardi de recommander l'homme à l'homme, les peuples aux peuples, en insistant sur les rapports naturels qui lient ensemble les membres du genre humain, de faire entrer la morale dans la loi, de flétrir la persécution et l'intolérance, et de réclamer l'abolition des peines infamantes, de la question et de la torture, de défendre Calas que vous oubliez trop, protestant, quand vous parlez de Voltaire. Dites que cette humanité n'était pas comme on l'a dit cent fois, une fausse philanthropie et que cette tolérance n'était pas, comme on le

II

Après avoir signalé l'origine de l'apologie de Vinet, il importe d'en étudier les procédés.

Vinet veut réconcilier les hommes cultivés avec le christianisme ; il veut les porter à se former par eux-mêmes leurs principes religieux et leur en fournir les moyens. L'apologie traditionnelle ne pouvait lui convenir : justifier l'autorité de la Bible, c'est l'affaire des docteurs de la main desquels le vulgaire doit recevoir toutes faites les opinions qu'il convient d'entretenir. Pour obtenir des convictions personnellement acquises, il fallait essayer des procédés tout différents. Il prit son point d'appui dans la nature morale et religieuse de l'homme : l'homme a des besoins moraux et religieux ; l'Evangile les réveille, les stimule, les approfondit et ce qui plus est, en fournit la satisfaction véritable. En s'adressant d'entrée à la nature morale de l'homme et en y cherchant ses moyens de persuasion, Vinet a fait de la démonstration un acte religieux et moral ; c'est en opérant la conversion du cœur qu'il a voulu produire la conviction de l'esprit. Cette tentative suffit pour lui assigner une place d'honneur.

Malheureusement il n'a pas vu qu'il ne suffisait pas de renouveler la méthode de l'ancienne apologétique, qu'il fallait encore renouveler la manière de concevoir le christianisme et

répète sans cesse, un pur athéisme et rappelez à qui l'oublie ce beau passage de Voltaire : « Les catholiques ont égorgé un certain nombre de huguenots et les huguenots ont à leur tour assassiné un certain nombre de catholiques ; donc il n'y a pas de Dieu. Je conclurai au contraire : donc il y a un Dieu qui, après cette vie passagère dans laquelle nous l'avons tant méconnu et tant commis de crimes en son nom, daignera nous consoler de tant d'horribles malheurs. » (Traité de la tolérance § 10). Alors vous serez équitables, vous ne condamnerez pas un homme d'un autre siècle avec l'expérience altière du vôtre ; vous ne jugerez pas, sur l'aspect sinistre qu'elles reçoivent des faits, des doctrines que les faits ont pour ainsi dire teintes de sang et qui, pareilles aux mains de lady Macbeth, ne peuvent plus se défaire de leurs taches. Ce n'est pas moi qui vous fais cette réponse, c'est votre coreligionnaire, c'est votre confrère dans le ministère évangélique, c'est M. Vinet ! »

ne plus y voir un assemblage de dogmes surnaturellement révélés. C'était allier un respect superstitieux des traditions religieuses à un besoin irrésistible de la vérité directement saisie par une action personnelle. La pensée ondoie de l'un à l'autre.

La révélation surnaturelle est une hypothèse destinée à expliquer la naissance du christianisme. Vinet n'a pas songé à la vérifier. Dépourvu de l'esprit scientifique et du sens historique il s'est abstenu de l'examen des doctrines traditionnelles. Dans une conclusion commune il englobe et la vérité du christianisme et la communication surnaturelle de cette vérité. C'est un paralogisme évident. La démonstration est impossible. Il a atténué l'inconvénient en passant sous silence bien des dogmes, en en modifiant d'autres ou en les réduisant à de simples mots, et a dérobé ainsi à ses propres yeux comme à ceux de ses lecteurs le défaut de la cuirasse. Mais ce défaut n'en reste pas moins ; le paralogisme subsiste ; c'est incurable.

Quelle est donc cette religion dogmatique dont Vinet a entrepris la justification dans son apologie ? Vinet ne met en œuvre que trois dogmes : la chute, l'incarnation et l'expiation ; de plus il les modifie, les atténue et les évide. Sa conception de la chute n'a rien de précis. L'humanité est déchue, c'est-à-dire, une distance immense la sépare, dans son état actuel, de l'idéal qu'elle est appelée à réaliser. Il n'y insiste que pour accentuer la nécessité d'un relèvement. Quant à l'expiation Vinet se montre plus servilement assujetti à la tradition. Ce n'est pas qu'il entre ici dans de longues explications ; mais il arrive à affirmer que l'expiation par le sang de la croix est la preuve irrécusable de l'amour de Dieu pour le pécheur. Il tient au mot ; il s'en sert comme d'une formule magique, sans se douter du danger qu'il fera courir aux uns qui s'y heurtent et aux autres qui en feront un narcotique pour leur conscience. Enfin l'incarnation est, pour Vinet, le complément indispensable de l'expiation. Mais ici encore même absence complète de précision. S'il est trinitaire, il se passe de la trinité ; le mot ne se trouve jamais sous sa plume. Il alterne entre le sabellianisme et le dithéisme : la pensée est plus ou moins absente. Qu'entend-il par l'homme-Dieu ? Nous sommes encore ici de-

vant quelque chose d'obscur et d'indéterminé ; nous n'apprerons rien sur cette personnalité complexe. Quelquefois il confondra le Dieu absolu et le Dieu incarné et dira que Dieu souffre, se dévoue, meurt. Mais ce sont des formules paradoxales qui n'offrent après tout qu'un vain cliquetis de paroles. Nous sommes en présence de mots dépouillés de toutes les notions nécessaires pour leur fournir une substance et leur donner de la valeur. C'est au Fils de l'homme que s'attachent la pensée et la sympathie de Vinet. C'est le Fils de l'homme qu'il contemple, qu'il suit dans les péripéties de son histoire, dont il médite les leçons et les exemples. Mais le dogme s'est évanoui.

Nous concluons donc que dans l'œuvre apologétique de Vinet tout ce qui est dogmatique constitue une véritable excroissance ; mais cette excroissance vicie l'œuvre tout entière. Elle y introduit la confusion, elle en fausse l'appareil et enlève aux conclusions l'exactitude logique qui seule en fait la force. Ce qui reste ce sont les détails heureux, excellents, souvent exquis que l'esprit d'analyse a fournis.

III

Nous avons vu que le christianisme est pour Vinet une révélation surnaturelle des dogmes de la chute, de l'incarnation et de l'expiation. Ce n'est chez lui ni un résultat acquis par un travail scientifique, ni même de simples opinions formées par des réflexions personnelles. Pour lui cette définition est un aphorisme d'une autorité indiscutable ; il ne veut pas la mettre en question. On pense bien que cette conception n'aura pas moins influé sur le moraliste que sur l'apologiste. Citons-en quelques exemples. Vinet fait consister la morale religieuse dans l'obéissance à la loi de Dieu, c'est-à-dire la loi promulguée sur le Sinaï au milieu des tonnerres et des éclairs. C'est une loi extérieure, formulée, supérieure à toute critique, réclamant une obéissance sans réserve. Or, l'idée de la pure obéissance prise pour base de la morale est pour le moins superficielle et insuffisante. L'acte d'obéir implique une abdica-

tion : il suffit à celui qui obéit de savoir que l'ordre a été légitimement donné, et il s'abstient d'apprécier l'ordre lui-même. Eh bien ! quand il s'agit de vie spirituelle, où tout doit être spontané et volontaire, toute abdication va contre le but. Jésus veut que nous discernions par nous-mêmes ce qui est juste. (Luc XII, 57.) Mais Vinet repousse la moralité qui se règle sur la norme intérieure, déclarant que c'est une obéissance que l'homme se rend à lui-même et non à Dieu. C'est qu'il oppose d'une manière absolue l'humain au divin, ne tenant aucun compte de l'immanence de l'esprit divin au sein de l'âme humaine [1].

Vinet nous dit que Dieu fait connaître en certains cas sa volonté à quelques hommes par des ordres spéciaux. Il ajoute que ces ordres, émanant de l'absolue souveraineté, sont par cela même rationnels et moraux : toute réclamation opposée par la conscience et la raison serait une révolte ; l'obéissance doit être aveugle. Ici Vinet pense évidemment à certains récits de l'Ancien Testament : l'ordre donné à Abraham d'offrir son fils en holocauste ; l'ordre donné à Saül d'exterminer Amalek ; l'ordre donné à Osée de prendre pour femme une prostituée. Ces ordres venant de Dieu, selon lui, il en nie l'immoralité. En se fondant sur l'évidente immoralité de tels ordres, on peut nier qu'ils viennent de Dieu. On peut d'ailleurs justifier cette négation par une exégèse et une critique scientifiques. Mais pour Vinet et son milieu, rejeter la valeur historique du moindre récit de la Bible ne pouvait se présenter à l'esprit. Force lui est donc de saper par la base toute espèce de certitude, d'ouvrir la porte au scepticisme, d'enlever à la conscience son autorité décisive, bref de démentir ses principes les plus chers.

Voici un dernier exemple. La loi exige une obéissance volontaire, l'obéissance du cœur ; l'homme ne peut accomplir une telle obéissance que quand il est né de nouveau. Cette nouvelle naissance est produite par l'adhésion à la doctrine de

[1] M. Chavannes reproche, pag. 76, à Vinet de négliger le fait de l'immanence, tandis qu'il cite pag. 123 un passage « où l'immanence est catégoriquement exprimée. »

l'expiation ; la foi en l'expiation produit la foi en l'amour de Dieu. Telle est la théorie de Vinet. Nous sommes ici en présence d'une évolution logique. Tout se passe dans l'entendement. La doctrine de l'expiation fournit la preuve de l'amour de Dieu. Une fois qu'il est démontré que Dieu nous aime, l'amour réciproque de l'homme pour Dieu s'en déduit logiquement. Nous voilà en pleine scolastique ; pour celle-ci le fait capital est intellectuel ; l'adhésion au dogme implique tout ; les conséquences pratiques en sortent d'elles-mêmes. C'est un pur rationalisme. Vinet ne s'en doute pas. Dans le fait c'est l'amour de Dieu qui l'a porté à recevoir le dogme de l'expiation, mais par un intervertissement très facile et très fréquent partout où l'esprit scientifique fait défaut, il a pris l'effet pour la cause et il a cru que c'est la foi en l'expiation qui a produit en lui la foi en l'amour de Dieu. Cet intervertissement a été l'origine d'une théorie morale superficielle et insuffisante.

Dominée par ses préjugés dogmatiques, la morale de Vinet est souvent superficielle. Ajoutons que souvent elle est inévitablement stérile. En voici encore quelques exemples.

Vinet veut prouver qu'il n'y a pas de neutralité possible entre la vie spirituelle du chrétien et la mondanité produite par les instincts inférieurs : qui n'est pas pour le Christ est contre lui. Malheureusement d'un bout à l'autre de son discours règne une confusion perpétuelle entre la foi au Christ et l'adhésion à une dogmatique. Il en résulte que Vinet combat à la fois, dans la teneur d'une même argumentation, et les résistances égoïstes à l'austérité de la morale chrétienne et les justes réclamations soulevées par la nature des dogmes. La démonstration s'appuyant tour à tour sur le vrai et sur le faux en perd toute efficacité réelle.

Condamné à se perdre en efforts infructueux dans les landes d'un système stérile, il n'est pas étonnant qu'obéissant d'ailleurs à la pente naturelle de son esprit subtil, il se soit attaché à des abstractions qu'il soumet à une pénétrante analyse. Il juxtapose des propositions aux nuances les plus fugitives, aux différences imperceptibles; les propositions paraissent équivalentes ; les divisions et les subdivisions se succèdent ;

on piétine sur place au lieu d'avancer; cela devient impatientant; et ce qui est plus grave, cela ne profite de rien.

Ajoutons la négligence de la vérification des prémisses. Vinet prenait ses points d'appui dans ses préjugés dogmatiques ou dans des données bibliques acceptées de la main de la tradition. Dans de telles conditions, malgré une rigueur apparente, le raisonnement ne pouvait être que fallacieux. Toute une part importante de la réalité, dérobée par les fictions de la théorie, échappait aux regards de Vinet; il ne pouvait en tenir compte et des fautes de logique très graves en découlaient fatalement.

Enfin tout système de morale vraiment scientifique est dans la dépendance de problèmes métaphysiques de premier ordre. Or, ces questions métaphysiques, Vinet n'y remonte pas, ou s'il en parle, c'est pour déclarer que la révélation y donne une réponse péremptoire et définitive. Ces solutions si fièrement présentées ne sont autre chose en définitive que de simples images sans substance, des mots sonores et creux.

Il résulte de tous ces faits que les vues morales de Vinet ne sont pas seulement incohérentes et morcelées, mais surtout incomplètes.

IV

Heureusement le sens moral clair, net, profond, élevé, ferme dont il était doué lui a fourni une riche et féconde matière; ce sens a été le vrai ressort de toute son activité. Plusieurs circonstances en ont favorisé le développement : l'éducation d'un père que « l'affection rendait habituellement exigeant et difficile; » le contact du doyen Curtat; une grave maladie; la fascination et le froissement causés par le réveil. Il en est résulté une morale qu'il importe de caractériser.

D'abord la morale de Vinet est austère. C'est la loi de la perfection dans toute sa rigueur, n'admettant ni mitigation, ni compromis; il nous accule entre l'absolue nécessité et l'absolue impossibilité de répondre aux conditions fondamentales de notre nature morale. C'est un nœud digne d'une interven-

tion surnaturelle ; il faut un miracle. Telle est, on le prévoit, la conclusion. Mais si l'appel au surnaturel influe sur l'exposition de cette morale et en tend les ressorts jusqu'à les fausser, nous avons hâte d'ajouter que ce défaut affectait la forme et laissait le fond intact. Ce qui le prouve bien, c'est qu'il exprime de temps en temps, de la manière la plus énergique, sa foi à l'immanence divine [1].

Si, comme nous l'avons vu, Vinet se montre quelquefois obsédé par l'idée d'une loi de Dieu extérieure, surnaturellement promulguée, il l'oublie plus souvent pour lui substituer la législation intérieure, organique, universelle. La conscience, « voix, organe, représentant de Dieu dans nos âmes, » cette conscience, « je veux dire cet instinct qui nous presse d'agir conformément à notre conviction, quelle qu'elle soit, est pour l'homme la première des lois ou plutôt la seule loi véritable. » « Un rôle subalterne n'est pas fait pour elle ; partout où elle paraît, elle veut paraître en souveraine. Dès que nous l'avons acceptée, c'est à elle seule qu'en toutes choses nous devons obéir [2]. » Aussi, ce qui fournit un caractère distinctif de sa morale, il insiste, sauf de rares exceptions dues aux habitudes traditionnelles, sur la nécessité de la conversion sans la motiver ; il sentait que tout motif qu'il avancerait serait étranger et superflu.

Vinet avait de plus, au plus haut degré, ce qu'on pourrait appeler le sens humain, un profond respect, une sympathie affectueuse pour l'homme, pour tout homme en tant qu'homme. Sur le front le plus dégradé par les stigmates du vice, sa foi et sa charité voyaient resplendir comme une espérance divine l'auréole de la régénération et de la vie nouvelle. En cela il se distinguait d'un grand nombre d'adeptes du Réveil qui se montraient dédaigneux et hautains envers ceux qu'on rangeait parmi les inconvertis. C'est grâce à ce sens que Vinet, étranger à toute superstition formaliste, néglige absolument ce qu'on pourrait appeler la morale ecclésiastique, la règle de

[1] Rien n'égale sous ce rapport le sublime passage que nous trouvons dans l'*Homilétique*, pag. 595, reproduit par M. Chavannes, pag. 123, 124.

[2] M. Chavannes, pag. 124.

conduite imposée aux membres d'une société religieuse, les rites qu'il faut observer, les obligations auxquelles il faut se soumettre, les opinions qu'il faut entretenir. Ce sont toujours les réalités de la vie spirituelle qu'il a en vue, ce qu'on pourrait appeler également la morale humaine et la morale divine, parce que c'est celle qui est fondée dans la manière dont nous sommes constitués. Il est naturel qu'ici toute casuistique soit absente. Vinet est le moraliste de la vie supérieure, de la vie de l'esprit.

Un autre caractère important de la morale de Vinet, c'est sa notion des rapports de la foi chrétienne et de la civilisation. « L'époque où nous vivons, dit-il, demande compte au christianisme de sa philosophie. Quand on parle de la philosophie du christianisme, on a l'air de parler d'une chose extraordinaire, lointaine, accessible à peu d'esprits ; et pourtant, dire que le christianisme est philosophique, c'est dire en d'autres termes qu'il est d'accord avec lui-même et avec notre nature, qu'il est humain, simple, conséquent, pratique. » C'est dire qu'aux yeux de Vinet le chrétien comme tel est, de fait comme de droit, une partie intégrante de la société humaine ; il est appelé à y déployer avec un soin consciencieux toutes les activités qui dérivent de sa nature ; il doit y exercer un sacerdoce consacré au culte de la vérité, de la justice, de l'idéal, en un mot, au culte du bien dans toutes les sphères. Ces idées se sont développées chez Vinet au milieu des tendances sectaires de ses frères dissidents qui, tirés du monde ennemi de Dieu, lui sont essentiellement étrangers et le côtoyent sans s'y mêler. Le sens moral de Vinet, son bon goût, ses aspirations véritablement évangéliques, tout le poussait à combattre cet ascétisme quasi monacal. On comprend qu'il ait combattu avec la même énergie la passivité d'une foi voisine du quiétisme : « la foi, dit-il, renferme, pour ne les montrer que plus tard, mais renferme réellement en soi tous les éléments de la vie chrétienne. La foi est une œuvre ; elle est l'œuvre des œuvres. »

V

Nous ne connaîtrions pas suffisamment Vinet comme moraliste si nous ne le suivions pas sur le terrain politique[1], dans la défense de la liberté religieuse, non pour raconter ses nobles efforts et ses luttes douloureuses — ce qui nous ferait dépasser le cadre que nous nous sommes tracé — mais pour signaler les principes qui l'ont dirigé.

Le XVIIIe siècle invoquait la tolérance, c'est-à-dire qu'il se contentait d'un support précaire pour divers cultes ; Vinet aspire à la liberté pour tous. Le XVIIIe siècle demandait la tolérance comme une faveur ; Vinet réclame la liberté comme un droit. Le XVIIIe siècle tirait son mobile d'une indifférence à laquelle quelque dédain n'était pas étranger ; Vinet parle au nom de la foi. C'est en faveur de la foi qu'il veut que les cultes, que tous les cultes soient libres ; il le demande pour l'honneur, pour la prospérité, pour la puissance de la foi. Si le XVIIIe siècle a ouvert la route, on peut voir avec quelle vigueur Vinet l'a poursuivie et mesurer toute la distance qui le sépare de ses devanciers et qui le place bien au-dessus. Vinet était un fils de la société moderne.

Sans doute, nous ne nous dissimulerons pas, encore ici, une lacune très grave, l'absence du sens historique. Ce sont toujours les idées abstraites de l'Etat et du culte qui sont les objets de la pensée ; c'est l'analyse de ces idées qui fournit l'argumentation et la preuve. Il n'y a rien qui place les idées dans un temps et dans des lieux déterminés. Les notions, suspendues dans l'éther de l'abstraction, ne s'appuient nulle part sur l'étude des réalités concrètes. La méthode mise en œuvre est celle du XVIIIe siècle, qui ne connaissait guère que le raisonnement *a priori* sur des idées abstraites. Mais nous n'oublierons pas que le sens historique, qui est un des caractères distinctifs du XIXe siècle, naissait à peine ; nous rappellerons

[1] Et pourquoi pas également sur le terrain littéraire où Vinet, par son caractère moral, a créé son genre à lui ? C'est une lacune très regrettable à signaler dans le travail de M. Chavannes.

surtout que cette lacune n'empêche pas Vinet de déployer les mobiles les plus purs et les plus élevés. En effet, ce ne sont pas seulement les convictions appartenant aux diverses sectes chrétiennes qu'il appelle à se manifester. L'hérésie, l'incrédulité, à tous ses degrés, sont astreintes à ce devoir de sérieuse et droite franchise, qu'il ne confond pas avec l'indiscrétion et la turbulence. C'est l'inverse de la liberté du bien, telle que l'entendent certains sectateurs du catholicisme romain, au nom de laquelle il s'abandonnent à tous leurs instincts de tyrannie et de compression. Il voit, il démontre un bien positif pour tous dans ces aveux sans réticence du doute et de la négation. Il y reconnaît pour la cause de la vérité un avantage dont elle a besoin ; la gloire de la vérité, c'est de triompher seule, par elle-même ; c'est ce qui fait sa puissance ; c'est ainsi qu'elle se fait connaître comme vérité. Elle ne veut d'autre appui que celui du temps, son fidèle et patient allié. Telle est, en dépit du dogme de la chute, la foi profonde, infatigable, opiniâtre qui est l'honneur de Vinet. C'est la foi en Dieu qui a tout organisé pour que la réalité se dégage des apparences. C'est du même coup la foi à l'esprit humain qui aspire à connaître les choses telles qu'elles sont et à s'y régler. C'est la confiance que, dans la lutte entre les forces opposées que recèle notre sein, l'esprit triomphera de la chair. C'est la foi dans la présence et dans l'action de l'esprit de Dieu en chacun, la foi dans le caractère divin de la nature humaine.

La vérité étant exclusivement individuelle, chacun ne décidant que pour soi seul, il est naturel que Vinet ait affirmé l'absolue incompétence de l'Etat en matière de vérité et qu'il ne peut pas, qu'il ne doit pas y avoir de religion de l'Etat ; mais il n'a pas vu, sous l'empire de ses préjugés dogmatiques, il ne pouvait pas voir que les raisons qui, en matière de vérité, établissent l'incompétence de l'Etat, établissent du même coup celle de l'Eglise ; que les fidèles étant individuellement appelés à constater la vérité religieuse et à y croire, l'Eglise comme corps ne doit pas se substituer à eux dans cette détermination, en consacrant une théologie officielle. L'Eglise ne doit pas être dogmatique, mais religieuse. C'était bien le véri-

table idéal de Vinet ; mais par suite de sa conception de la révélation, il ne distingue pas l'église religieuse de l'église dogmatique, il attribue à l'un des objets ce qui appartient à l'autre et croit recevoir de l'église dogmatique les bienfaits de l'église religieuse. Et comme il faut que les maux qui naissent de l'E glise dogmatique aient une cause, c'est à l'union de l'Etat et de l'Eglise qu'il s'en prend : l'Etat, dont il se fait une notion étroite et mécanique, est son bouc émissaire. Vinet n'a pas vu que tant que l'Eglise reste dogmatique, la séparation de l'Eglise et de l'Etat sert à peu de chose ; la racine du mal n'est pas tranchée, car quand l'Etat persécute, c'est ordinairement l'église dogmatique qui l'inspire et l'Etat ne fait que prêter son bras. Vinet a donc fondé, sous le nom d'église libre, une église indépendante de l'Etat et a voulu, en lui donnant une confession de foi, associer les deux principes opposés. Il a échoué. L'église libre est une église dogmatique.

L'œuvre de Vinet a donc été insuffisante ; mais cette insuffisance tient à des défauts dont les uns lui étaient personnels et dont les autres sont dus à son milieu. C'est ce qui ne l'a pas empêché d'agir fructueusement : trempant jusqu'à un certain point dans les préjugés régnants, il pouvait sans trop de scandale, sans trop lui-même s'en rendre compte, les miner et en préparer la ruine. Mais il y a une cause plus directe et plus profonde de son succès. Il a été un disciple chrétien de la philosophie du XVIIIe siècle ; c'est là ce qui a fait son originalité, c'est là qu'il a trouvé sa force. Vinet a été le missionnaire de l'Evangile auprès des hommes qui ne pouvaient revenir à des dogmes condamnés et qui sentaient en eux un vide religieux qu'ils ne savaient comment combler. A l'égard du XVIIIe siècle, il était leur condisciple, il partageait leurs idées, il parlait leur langue ; mais, de plus qu'eux, il avait la foi et par le petit nombre de dogmes traditionnels qu'il avait gardés il conservait à la religion qu'il annonçait un caractère de religion positive qui apaisait les regrets de ses auditeurs. C'est ainsi qu'il a obtenu des succès immenses et mérités ; ils étaient du meilleur aloi. Son action bienfaisante n'a pas été bornée au cercle restreint de la tendance évangélique ; d'autres hommes, en grand

nombre, en ont aussi profité. Il a été le prophète des hommes affamés de liberté et de vérité par les hautes qualités de sa parole convaincue et sincère, se déployant dans sa franche hardiesse et dans l'ardeur du feu qu'elle communiquait. Et si le triomphe qu'il a remporté sur ses préjugés dogmatiques reste toujours voilé, si l'œuvre n'a pas été accomplie jusqu'au bout, il sera toujours permis de dire que Vinet est l'homme qui a le plus versé de vin nouveau dans de vieux vases.

En résumant le beau travail de M. Chavannes, nous avons dû négliger une foule de réflexions incidentes du plus haut intérêt, pour mettre en relief l'idée maîtresse du livre. Nous signalons d'importantes digressions sur Paul, sur Pascal, sur Curtat; sur la nature de la vérité, sur l'autorité dogmatique, sur la conversion, sur l'assurance du salut, sur la vie spirituelle ; sur le réveil, sur les églises nationales, sur la mission de l'Etat, sur le XVIIIe siècle. Tous ces développements, comme le portrait de Vinet lui-même, donnent ample matière à réfléchir et à discuter.

VI

M. Charles Secrétan[1] nous en fournit l'occasion en discutant les critiques dont la pensée de Vinet a été l'objet de la part de M. Chavannes. Nous ne nous arrêterons pas aux points où, selon M. Secrétan, la pensée de Vinet a été mal saisie par M. Chavannes. Ce sont des détails secondaires. Nous nous attacherons à examiner quelques questions théologiques qui partagent les deux champions et caractérisent ce qu'on peut appeler l'évangélisme et la théologie moderne.

M. Chavannes, en appréciant Vinet, s'est placé au point de vue de la théologie scientifique, c'est-à-dire de l'exégèse, de la critique historique, de la psychologie, de l'expérience religieuse. C'est le contre-pied du point de vue traditionnel et autoritaire. On est fort étonné d'entendre dire à M. Secrétan que

[1] *Revue chrétienne*, mai et juin 1883. Comp. *Théologie et religion*, par le même. Lausanne, Arthur Imer; Paris, Paul Monnerat, 1883, *passim*.

ce point de vue lui « fait l'effet de n'exister nulle part dans l'espace. » C'est pourtant celui des faits extérieurs et intérieurs, celui de l'expérience prise pour point de départ. Peut-être trouvera-t-on la clef de cette opinion défavorable dans le peu de sympathie que M. Secrétan a pour la théologie. « Vinet, dit-il, n'est pas théologien ; il est beaucoup plus : c'est une force religieuse. » Comme si ces deux qualités s'excluaient nécessairement ! qu'on se rappelle un Paul, un Luther, un Schleiermacher, un Parker : n'étaient-ils pas prophètes autant que théologiens ? « Vinet semble n'avoir jamais eu le temps d'étudier la théologie ; nous ne pouvons nous empêcher de croire que ce fut un très grand bonheur. » Et l'on n'a pas de peine à partager l'opinion de M. Secrétan si la théologie est en effet telle qu'il la définit : « la théologie c'est la dogmatique qui expose les vérités qui découlent d'une révélation surnaturelle ; qui détermine, distingue, précise dans les matières de foi. Elle n'a rien à démêler avec la critique historique et la philosophie. » La théologie est ainsi synonyme de la scolastique, dont le propre est de raisonner sur des prémisses posées par l'autorité, admises sur la foi de cette autorité et dès lors placées au-dessus de toute critique. Or, on conçoit sans peine la répugnance qu'une pareille théologie doit inspirer à tout esprit cultivé de nos jours. Heureusement la définition surprenante cessera de l'être si nous apprenons, d'une part, que M. Secrétan n'est rien moins que théologien lui-même [1] et que, d'autre part, les théologiens les plus compétents nous donnent une tout autre idée de la théologie [2]. Je n'en citerai qu'un seul dont le témoignage aura une grande valeur aux yeux des protestants de langue française. « La théologie, dit M. Scherer [3], qu'on regarde volontiers comme la plus étroite

[1] Après avoir dit que Vinet n'était pas théologien, M. Secrétan ajoute en parlant de lui-même : « mille fois plus ignorant encore, partial sans doute, et justement suspect en raison de cette ignorance. » Pag. 204.

[2] A commencer par Herder, *Briefe über das Studium der Theologie.* Signalons aussi un très bel article de M. Sabatier, *Revue chrétienne*, février 1881.

[3] *Mélanges de critique religieuse*, pag. 522, 523.

et la plus stérile des sciences, en est, au contraire, la plus étendue et la plus féconde. Elle confine à toutes les études et touche à toutes les questions. Elle renferme tous les éléments d'une instruction libérale. Elle initie l'esprit à des recherches qui ne se font ailleurs ni si naturellement ni si complètement. La théologie n'exige pas seulement la connaissance des langues classiques, elle conduit à l'étude d'une des branches les plus intéressantes de la philologie orientale. On se trouve placé en face d'écrits également importants par leur antiquité, leur caractère propre et le rôle qu'ils ont joué dans les destinées de l'humanité. Il s'agit d'en constater l'âge, d'en établir l'authenticité, d'en déterminer le but et le caractère. L'interprétation de ces écrits soulève les questions les plus délicates, celles qui concernent les manuscrits et leurs variantes, les textes et leur constitution, le vrai sens de tel passage, la vraie portée de tel enseignement. Le théologien acquiert ainsi la précieuse habitude de manier des documents originaux et de puiser aux sources mêmes de la tradition. L'explication des livres saints n'est d'ailleurs qu'une branche de la science qu'il cultive. L'histoire de l'Eglise en est une autre et l'histoire de l'Eglise est l'histoire du monde moderne. Vient enfin le système des doctrines morales et religieuses qui composent encore aujourd'hui les croyances de la chrétienté. Pour lors on est en pleine métaphysique et l'on aborde ce que la spéculation humaine a de plus élevé et de plus profond. C'est ainsi que le théologien, pour peu qu'il comprenne sa tâche d'une manière sérieuse, voit s'ouvrir devant lui le vaste champ des connaissances humaines. C'est ainsi qu'il s'exerce tour à tour aux procédés déliés de l'analyse et aux procédés hardis de la synthèse. C'est ainsi qu'il rencontre une foule de questions propres à aiguiser et à fortifier l'intelligence. »

On peut aller plus loin et affirmer l'heureuse influence que la théologie et notamment la philosophie religieuse peut exercer sur le cœur. Je conviens que la religion est relativement indépendante de la pauvreté de la théorie. Mais elle ne l'est que relativement. « Une conception naïve et même grossière,

dit un des plus illustres théologiens de nos jours[1], peut s'allier à une piété sincère du cœur; le cas n'est pas rare; cependant, dans la règle, une représentation grossière tend à troubler la religiosité pratique. Ainsi l'idée épurée de Dieu ne permettra pas de lui attribuer des sentiments inférieurs, de le dégrader en l'associant aux passions humaines, de l'assiéger de vœux égoïstes, comme on obsède un tyran capricieux de prières et d'adulations. Ainsi encore l'idée épurée de la révélation triomphera de l'étroitesse d'une Eglise qui se prétend en possession exclusive du salut, et y rendra possible cette charité généreuse qui reconnaît le souffle de Dieu dans tout ce qui est humainement vrai et bon. Ainsi enfin l'espérance épurée de l'avenir éloignera de la morale l'influence funeste qu'exerce le sentiment d'une rétribution égoïste. Bref, on peut affirmer que tout en servant avant tout les intérêts de la connaissance, la philosophie religieuse aura aussi une action salutaire sur les émotions de la vie religieuse. »

A ce point de vue au moins on n'affirmera pas que « ce fut un très grand bonheur pour Vinet de n'avoir jamais eu le temps d'étudier la théologie. » On ne dira pas non plus que M. Chavannes eût mieux fait de ne pas en appliquer les principes aux doctrines de Vinet.

M. Secrétan ne caractérise pas seulement à sa manière la théologie, il définit aussi la dogmatique. « L'idée d'une théologie comme science ayant son objet propre est inséparable de l'affirmation du *surnaturel;* autrement la théologie ne se distinguerait de l'histoire que pour se confondre absolument avec la philosophie. La dogmatique, exposant les vérités qui découlent d'une révélation surnaturelle, est la *science du surnaturel.* »

S'il faut entendre par le surnaturel les prétendus faits produits en dehors de l'ensemble ordonné de Dieu ou contraires à cet ordre, ces coups extraordinaires où, selon Bossuet, Dieu voulait que sa main parût seule, ces coups d'Etat de la politique du ciel, bref les miracles dans leur acception classique, il

[1] *Religionsphilosophie* von Dr Otto Pfleiderer, Professor zu Berlin, 1878' pag. 311.

n'est pas étonnant que ceux qui partagent le point de vue de M. Chavannes à cet égard se séparent entièrement de M. Secrétan. Heureusement M. Secrétan s'explique sur la signification qu'il attribue à ce terme de surnaturel, devenu si équivoque par les embarras qu'il cause de plus en plus à ses partisans et par les tergiversations qui en résultent. « Il y a, dit-il, le surnaturel *en soi ;* c'est l'inintelligible, l'impossible ; l'affirmer, c'est la contradiction pure et simple; la science de ce surnaturel est un assemblage de mots qui s'entre-détruisent. Mais il y a aussi le surnaturel *pour nous ;* c'est ce qui dépasse l'ordre que nous connaissons présentement, qui ne trouve pas son explication dans les lois que nous avons constatées ; c'est le surnaturel provisoire, relatif. »

En d'autres termes : objectivement, le surnaturel n'existe pas ; il n'est que subjectif; c'est mon ignorance qui crée le miracle ; c'est mon intelligence croissante des lois du monde qui le réduira de plus en plus, pour finir peut-être par le supprimer tout entier. Il en résulte que si la critique historique parvient à expliquer les récits des miracles de l'Ancien et du Nouveau Testament par les lois qui président à la psychologie et à l'histoire, ces miracles n'existeront plus pour moi ; ils me placeront devant des faits qui ne « dépassent pas l'ordre que nous connaissons ; » « ils s'expliqueront par des lois que nous avons constatées. » De même « les vérités qui découlent d'une révélation surnaturelle, » non plus incompréhensibles, mais incomprises, ne seront surnaturelles qu'aussi longtemps que nous ne les comprenons pas ; elles cesseront de l'être du moment que nous serons parvenus à nous les expliquer sainement. Ainsi le dogme de la chute cessera d'être surnaturel, dès que nous aurons trouvé qu'il consiste dans l'idée de notre état commun et solidaire de misère morale ; celui de l'incarnation, du moment que nous aurons compris qu'il marque la parenté de Dieu et de l'homme ; celui de l'expiation, dès que nous en aurons saisi le noyau, savoir l'inviolabilité de la loi morale ; celui de la prédestination, dès que nous en aurons extrait légitimement l'idée de la certitude du pardon divin. Ou bien, si l'on veut encore conserver le terme de surnaturel

malgré toutes les équivoques et tous les malentendus qu'il ne cesse d'engendrer, il désignera l'acte divin qui consiste à combattre dans l'homme une existence contraire à la vie de l'esprit, à le délivrer des entraves et des contradictions de la vie naturelle, à élever l'esprit à sa pleine liberté. Mais entendu de cette façon le surnaturel ne pourra plus être allégué pour preuve de l'incompréhensibilité de la prétendue vérité révélée, c'est-à-dire, des formes contradictoires de la tradition humaine; au contraire, l'incompréhensible ou le contraire de la raison qui y règne, constitue plutôt son côté humain, son erreur et s'explique parfaitement par son origine psychologique et historique. La vraie révélation consiste à *connaître* les mystères du royaume de Dieu (Math. XIII, 11), à *connaître* la vérité (Jean VIII, 32), à *sonder* les profondeurs de Dieu (1 Cor. II, 10). Ce que le christianisme enseigne sont des paroles de vérité et de bon sens (Acte XXVI, 25); mystère pour l'homme animal, lumière pour l'homme spirituel (1 Cor. II, 11). MM. Chavannes et Secrétan me paraissent au fond se rencontrer ici; le libéralisme et l'évangélisme se donnent la main; tout en se traitant en frères ennemis, ils n'en seront pas moins, dans le fond, des frères.

Nous abordons un autre point fort important dans la matière qui nous occupe. M. Secrétan dit que la dogmatique « définit les *dogmes*; » « elle expose les *vérités* qui découlent de la révélation surnaturelle. » On le voit, les dogmes et les vérités religieuses sont placés sur la même ligne; ils sont identiques. Il y a là une confusion et cette confusion est très grave; elle revient à celle de la religion et de la théologie.

En effet, le propre de la vérité religieuse consiste à émaner de l'intuition immédiate, de l'expérience intime; quiconque est de la vérité, disait Jésus, entend ma voix; il l'entend comme l'oreille perçoit le son. Citons comme exemple les béatitudes. On sent du premier coup que Jésus-Christ n'a fait que manifester son expérience religieuse en disant : bienheureux sont ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu. En revanche, le dogme est le résultat du travail de l'intelligence, appliqué à la vérité religieuse. Ainsi la doctrine paulinienne

de la justification par la foi est un dogme ; c'est une formule du pardon divin, née de la polémique de Paul avec les Juifs et les Judéo-chrétiens. La représentation religieuse, d'abord flottante et variable, devient une doctrine formulée par la réflexion soumise à la philosophie de l'époque. C'est par la sanction confessionnelle d'une église, qu'elle devient dogme, c'est-à-dire, doctrine authentique et obligatoire. On peut donc si peu dire que la science n'a rien à démêler avec le dogme, qu'il faut dire qu'elle en est la mère. Ajoutons que ce travail n'est pas seulement une nécessité historique, mais un véritable progrès dans la connaissance religieuse. L'épuration des représentations religieuses ne peut se faire qu'à condition que leurs défauts soient placés dans le plein jour de la réflexion logique. Celle-ci peut n'avoir au début ni l'intention, ni l'effet d'une critique ; elle peut se borner directement à fixer la représentation et à la garantir ; mais alors même elle ouvrira la route qui doit finalement conduire à une épuration critique matérielle qui élève la représentation à la hauteur d'une vérité rationnelle. Or, pour revêtir la représentation de formules nettes il faut posséder des notions déterminées et la pensée ne peut les emprunter qu'à son milieu, lequel se compose d'éléments divers, mais est principalement le produit de la philosophie dominante. La réflexion dogmatique devra donc recourir à la philosophie et à la culture d'une certaine époque. L'histoire est là pour l'attester. La notion stoïco-alexandrine du Logos a conduit à la doctrine chrétienne de la Trinité. C'est que dès l'origine de l'empire romain il exista une affinité très étroite entre la philosophie stoïco-platonique et la conscience religieuse de l'Eglise chrétienne. Il en est de même de l'influence du dualisme platonique sur le dualisme augustino-scolastique de la cité de Dieu et de la cité du monde, de l'Eglise et de l'humanité profane, de la révélation et de la raison, de la grâce et de la liberté. Comme l'a dit Kant, le service de la philosophie consiste principalement à porter le flambeau allumé devant sa maîtresse, la théologie. Le mal ne consiste donc pas en ce qu'il y ait des dogmes ; ils sont aussi indispensables pour la religion que le corps l'est pour l'esprit ; le mal est qu'on

veut les imposer autoritairement et les déclarer valables pour tous les siècles. Or, c'est à cela que s'oppose le sentiment religieux. Il s'agit de mettre les dogmes et les rites en harmonie avec lui. Schleiermacher a eu beau adresser une superbe lettre de congé à la philosophie au nom de la conscience religieuse de l'Eglise, afin de n'admettre dans la dogmatique que la description des affirmations immédiates, dégagées de toute sagesse mondaine; la théologie de cet illustre professeur a prouvé que l'alliance établie par l'histoire entre la connaissance religieuse et la connaissance philosophique est trop bien fondée dans la nature des choses pour pouvoir être anéantie par un décret du sentiment souverain.

Il faut donc bien se garder de confondre l'œuvre du sentiment religieux avec celle de l'intelligence qui s'y applique. Chacune d'elles à sa raison d'être et occupe sa place légitime, pourvu que l'une ne prétende pas usurper les fonctions de l'autre. Ne confondons pas les faits religieux avec leur théorie. Cette confusion a mené au symbole d'Athanase ; elle a ravagé et ravage encore à l'heure qu'il est les héritages du Seigneur.

M. Secrétan, partisan de l'hypothèse de la *chute*, reproche à M. Chavannes d'y substituer celle de *l'évolution*, ou du passage de la vie animale à la vie spirituelle. Cet arrêt suppose que la première hypothèse ne présente pas de difficultés ou en présente moins que la seconde. Nous ne le pensons pas. Personne, au reste, ne se flattera ici d'avoir dit le dernier mot. Il ne s'agit que de balancer les raisons de part et d'autre.

En effet, vouloir que le mal moral et le mal physique soient l'effet de la première désobéissance de nos premiers parents, c'est bien mal justifier le gouvernement de Dieu : c'est le propre d'un bon ouvrage de ne pas se détériorer dès qu'il est sorti des mains de son auteur. — Que dirions-nous d'ailleurs d'une mère qui exposerait sa fille à un péril dont la fatalité ne serait pas douteuse? — Puis le Dieu bon et miséricordieux a-t-il pu faire suivre une seule faute de la ruine temporelle et éternelle de toute la race? n'y a-t-il pas une contradiction révoltante à placer, à l'origine du gouvernement divin, une

disposition despotique qui jure avec la nature du Dieu d'amour? Puis-je enfin être tenu responsable des péchés d'un autre ? le péché, fait moral, peut-il se transmettre par la génération, fait physique ?

Il y a plus. Les sciences naturelles ne nous permettent pas d'admettre un état primitif parfait ; la vie physique et la vie spirituelle sont toutes deux le résultat de forces qui se réalisent par leurs rapports mutuels et par la lutte avec le monde qui les entoure. On ne saurait donc attribuer à l'homme dans l'état primitif la plus haute connaissance de Dieu ou la moralité la plus pure. L'archéologie vient à son tour nous montrer l'homme voué dès l'origine à un rude labeur pour dominer la nature, une lente émersion du sein de la grossièreté animale, de tardifs progrès dans la moralisation de la vie, dans la fondation du droit et des mœurs. Pour échapper aux coups que porte l'évidence, on se retranche derrière l'innocence ; on assimile nos premiers parents à des enfants ; mais qu'obtient-on? en quoi consiste l'innocence de nos petits anges? ne contient-elle pas autant de mauvais germes que de bons? et puis, considérera-t-on le moment où l'on quitte cette innocence comme une chute? N'y verra-t-on pas plutôt un progrès douloureux mais nécessaire et salutaire, un moyen de triomphe futur sur le mal[1]. Enfin l'inadmissibilité d'un état primitif parfait entraîne celle de la chute qui suppose cet état ; le mal ne saurait provenir d'une volonté absolument bonne ; il lui manquerait le motif sans lequel on ne se représente pas une action libre.

Pour toutes ces raisons on préfère l'hypothèse de l'évolution. « Ce qui est spirituel, a-t-on dit avec Paul (1 Cor. XV, 46), d'accord avec la psychologie et l'histoire, ce qui est spirituel n'est pas le premier, mais ce qui est animal ; ensuite vient ce qui est spirituel. » Le péché est ainsi la suite nécessaire du fait que l'homme, animal dans ses origines, devait s'élever peu à peu par la vie légale à la vie spirituelle et parvenir par la période du péché et de l'égoïsme au règne de l'esprit. C'est du

[1] Personne n'a mieux rendu le récit mythique de Gen. III que *Schiller ;* voir *Pfleiderer*, l. c., pag. 505.

sein de la vie animale que l'esprit se dégage, il se forme par la lutte. Le péché provient de la faiblesse de l'esprit et l'esprit est faible parce qu'il ne se fortifie qu'au moyen d'un développement. Le sentiment du péché est la conscience de la distance qui nous sépare de notre destination et cette conscience douloureuse est la source de la guérison. C'est ce qui fait dire à Paul que la même loi par laquelle Dieu nous a enveloppés dans la désobéissance et qui nous tient sous les verroux du péché, est aussi notre pédagogue pour arriver à Christ et à la rédemption. (Rom. XI, 32; Gal. III, 22-24.) Dans ce sens, on a reconnu de tout temps que le péché a été ordonné de Dieu, non en soi, mais en vue de la rédemption, c'est-à-dire comme condition inévitable du développement de la liberté morale, celle-ci ne pouvant naître que du triomphe remporté sur son contraire, à savoir l'égoïsme [1].

Nous nous permettrons de toucher un dernier point, qui se trouve en rapport intime avec le précédent : c'est la *conversion et la vie nouvelle.* « Ce dogme, M. Chavannes ne le connaît pas, il présente, au contraire, le passage de la vie animale à la vie spirituelle comme un simple fait de croissance, qui n'implique pas de crise excepté pour les natures sensuelles et grossières. C'est une illusion : M. Chavannes n'a pas bien observé les faits ; du moins les termes dont il use ne signifient-ils pas naturellement ce qu'il importe d'entendre. Il s'agit d'une révolution nécessaire à toute âme d'homme pour entrer dans la communion de Dieu, révolution dont les plus pures et les plus innocentes comprendront le besoin avant les autres et mieux que les autres. Il s'agit pour elles de se déraciner du sol où elles végètent ; il s'agit de déplacer leur centre de gravité ; il s'agit de ne plus se vouloir elles-mêmes pour vouloir Dieu et pour vivre en Dieu. »

En relisant l'endroit où M. Chavannes parle de la conversion (pag. 111, 112), il me paraît que M. Secrétan ne lui a pas rendu justice. « Le passage, dit M. Chavannes, de la vie inférieure à la vie supérieure, de l'animalité à la spiritualité, est désigné dans le Nouveau Testament par l'image d'une nouvelle nais-

[1] Voir *Pfleiderer* l. c. pag. 550.

sance. *Il est parfaitement évident que sans cette transformation l'homme ne peut répondre à sa destination ; il ne peut voir le royaume de Dieu.* Mais cet heureux changement qui réclame *toujours* une activité morale énergique et profonde, peut, suivant les sujets, s'accomplir *de bien des manières différentes* qui se rangent d'elles-mêmes sous deux catégories distinctes. » On le voit, M. Chavannes admet la nécessité de la nouvelle naissance non seulement pour « les natures sensuelles et grossières, » mais pour *tous* les hommes et, loin d'y voir jamais « un simple fait de croissance, » affirme que *toujours* chez tous elle réclame de vigoureux et profonds efforts, que des crises plus ou moins marquées constituent la règle ; « c'est même l'ordinaire. » « Chez Vinet il y a eu plus d'une crise. » Mais cela n'empêche pas M. Chavannes de signaler deux grandes catégories, celle des âmes dans lesquelles la chair a longtemps prédominé, et celle des âmes qui dès leur entrée dans la vie sont soumises à l'influence bienfaisante de l'Esprit. Pour les premières il y aura rupture quelquefois soudaine, toujours douloureuse, déchirements profonds en s'arrachant à leur déplorable passé ; pour les autres, la suprématie de la vie spirituelle prend moins la forme d'une victoire que celle d'un développement ; il n'y a pas lieu pour elles de s'arrêter et de rebrousser dans leurs voies ; « chez elles la nouvelle naissance est indépendante d'une conversion. » « Bien des motifs nous conduisent à ranger Vinet dans cette dernière catégorie. » Paul et Augustin sont les types de la première classe, Jean et Thomas à Kempis ceux de la seconde. Je pense que M. Secrétan accordera cette distinction sans objection. Mais les termes absolus dont il se sert pour marquer la vie nouvelle : se déraciner, se déplacer, etc. ont l'air d'imprimer à la vie nouvelle un caractère absolu et magique que je ne saurais accepter. Elle n'est absolue ni dans le sens de la perfection puisqu'il n'y a pas de saint qui n'ait ses défaillances et ses défectuosités, n'en déplaise à un grand docteur tel qu'Athanase[1] ;

[1] Athanase n'hésite pas à parler de saints dont l'union morale n'est troublée par aucun péché. Voir les passages cités par *K. Hase,* Dogm., 1850, p. 60.

ni dans le sens de solution de continuité ; nous savons combien les plus grands chrétiens conservent leur tempérament violent ou doux, l'empreinte indélébile de leur personnalité ; leur naissance, par opposition à leur état antérieur, est nouvelle, comme le christianisme est une nouvelle alliance, une création nouvelle, quoiqu'il soit une πλήρωσις (Math. V, 17) ; la nouvelle naissance dans le chrétien ne trouble pas plus le développement psychologique que l'apparition du christianisme ne rompt le fil de l'histoire. C'est dire qu'il faut repousser toute influence immédiate, mécanique, magique dans l'œuvre de la conversion.

Voilà un homme parvenu à une foi vivante. C'est, dit-il, par un besoin de lumière et de divine consolation. Mais comment ce besoin est-il né ? C'est l'effet de la constitution de sa nature morale qui ne permet pas à la longue de regimber contre les aiguillons ; c'est celui des rapports sans nombre dans lesquels la Providence place ses enfants ; ici une éducation pieuse, là un fidèle ami, plus loin une perte navrante, ailleurs une grave maladie, bref Dieu opère la nouvelle naissance par des moyens naturels qu'il a établis et dont nous pouvons nous rendre compte. S'il reste ici des mystères, que le monde moral partage avec le monde physique, nous ne les attribuons pas à une intervention miraculeuse, mais aux bornes et à la faiblesse de nos facultés. Si M. Secrétan veut appeler ce point de vue du naturalisme, nous ne nous y opposerons pas, quoique le sobriquet soit peu honorable ; et, bien que le point de vue fasse à M. Secrétan « l'effet de n'exister nulle part dans l'espace, » nous combinons ce naturalisme-là avec le théisme, pour adorer Celui qui remplit l'univers de sa présence éternelle, force de toute force et vie de toute vie.

En posant la plume j'exprime l'espoir d'avoir rendu témoignage à des principes qui me sont chers, sans flatter un ami respectable et sans froisser un honorable contradicteur.

18 octobre 1883.

F.-C.-J. VAN GOENS.

LA GLOIRE DE DIEU ET LE CIEL INCRÉÉ

Fragment de l'étude du Dr H. Martensen sur Jacob Bœhme[1].

Malgré les réserves importantes qu'il convient d'articuler quand il s'agit de la notion de Dieu selon Jacob Böhme, on y rencontre des idées qui, bien comprises, peuvent devenir des sources d'une richesse extraordinaire, soit pour la théologie soit pour la philosophie des religions.

Parmi ces idées nous ne comptons pas seulement celle d'une « nature en Dieu », mais aussi la distinction qu'établit Böhme entre un intérieur et un extérieur, entre un mystère et une révélation dans la personne de Dieu même. Il ne parle pas seulement de la vie intime de Dieu, mais d'une révélation au dehors, dans un monde extérieur, bien qu'entièrement indépendante du monde créé. Aussi tandis que la théologie, après Dieu le Père, le Fils et le Saint-Esprit, range en quatrième lieu le monde créé, Böhme, lui, y place la *gloire de Dieu* comme une existence objective, comme le ciel de Dieu, distincte de lui, quoique inséparable de lui et qui, d'un autre côté, est indépendante du monde créé et existe avant lui.

Personne ne niera que la *gloire de Dieu* et le *ciel de Dieu* ne jouent un rôle important dans l'Ecriture sainte ; ce sont là des idées fondamentales. La théologie les a au contraire beaucoup négligées ; elles y sont à peine considérées comme des idées de second ordre, et dans maint système théologique on les relègue

[1] Traduit de l'original danois (Copenhague 1881) avec l'autorisation de l'auteur.

à l'ombre dans un coin, en sorte qu'on passe devant elles sans même les voir. Il importe cependant de les tirer de cet oubli regrettable, et c'est pourquoi, l'étude de Böhme nous ayant ramené à des idées si chères à la théosophie [1], nous nous permettrons de nous y arrêter un instant.

I

Quand on parle de *gloire*, soit de celle de Dieu, soit de celle de l'homme, du monde ou des royaumes du monde, on entend toujours par cette expression l'aspect extérieur et éclatant

[1] Voici comment l'auteur s'explique au sujet de la *théosophie* dans cette étude sur J. Böhme :

La théosophie est la *sagesse en Dieu*, cela veut dire une sagesse dont Dieu n'est pas seulement l'objet mais le principe. Elle se place sur le terrain de la révélation divine dans l'Ecriture et dans la nature, dont l'Esprit de Dieu lui éclaire et révèle les trésors. Sa forme n'est pas celle de la spéculation, quoique celle-ci ne soit pas exclue, mais tout d'abord celle de l'*intuition*, une vue immédiate, une vue centrale de Dieu et de l'existence. La théosophie semble être une forme de la théologie spéculative et jusqu'à un certain point on a raison de le dire. Toutefois elle va plus loin et veut embrasser l'univers entier. Elle veut, comme une véritable *philosophia sacra*, et en se plaçant toujours au point de vue de la révélation divine, embrasser la nature et l'histoire en commençant par les faits qui sont antérieurs à notre histoire, par les premiers commencements du royaume de Dieu, par la chute des anges, pour poursuivre ensuite son développement à travers la lutte incessante entre la lumière et les ténèbres jusqu'aux faits qui sont postérieurs à notre histoire, jusqu'aux choses finales, le jugement dernier et le rétablissement de toutes choses. Quant au christianisme, elle ne se contente pas d'en connaître la valeur pratique, morale et religieuse, mais veut encore comprendre sa valeur pour l'univers entier, sa valeur *cosmique*. Pour autant qu'on accorde à la théosophie une place dans l'histoire de la philosophie, elle fait partie de cette branche que Schelling a appelée la *philosophie positive*, opposée à une philosophie négative, purement rationnelle et sans principe, *cherchant* elle-même son principe dans la raison. En nous servant d'une expression de Leibniz, nous pouvons indiquer la différence entre la théosophie et la philosophie purement rationnelle en disant que la théosophie marche par le chemin de lumière (« par ta lumière nous verrons la lumière »), la philosophie purement rationnelle par le chemin des ombres, parce qu'avec sa propre faible lumière elle marche parmi des ombres.

grâce auquel l'être invisible se manifeste, devient *phénoménal*. L'homme et le monde n'ayant pas de source de vie en eux-mêmes, leur gloire est à comparer à la fleur des champs, toujours menacée de la mort, ayant toujours un ver rongeur caché au fond du calice, — tandis que la gloire du Dieu éternel est impérissable. Mais la question est de savoir ce qu'il faut entendre par la gloire de Dieu.

On peut tout d'abord dire : La gloire de Dieu est la manifestation de toutes les perfections du Dieu trois fois saint, de toutes les qualités de Dieu vues dans leur ensemble glorieux et qui nous fait ainsi pressentir ce que Dieu est et ce qu'il doit être dans sa perfection idéale, dans son état bienheureux. Voilà ce que nous dit à peu près la théologie en parlant de la gloire de Dieu. Ainsi conçue, elle est au fond la même chose que la majesté divine. Mais cette explication ne nous donne pas tout ce que cette idée implique. Nous devons aller plus loin et dire que Dieu n'a pas seulement une gloire subjective, personnelle, qui est lui-même, pour ainsi dire, le rayonnement immédiat de sa perfection ; mais Dieu a aussi une gloire objective, impersonnelle, où il y a un reflet de sa personne et qui lui renvoie à son tour de sa lumière.

Pour rendre notre pensée plus claire nous remarquons que la même distinction entre gloire *personnelle* et gloire *impersonnelle* se retrouve chez les hommes. La gloire personnelle d'un homme, ce sont ses qualités intérieures, ses facultés intellectuelles, sa grandeur morale, pour autant qu'elles se reflètent dans son extérieur et lui donnent un éclat visible au monde. Ce qui, en revanche, constitue la gloire impersonnelle d'un homme, c'est son avoir, ce sont ses propriétés, sa maison, son champ, ses richesses, son pouvoir, la considération dont il jouit parmi les hommes, les vêtements qu'il porte, les dignités que la société lui a conférées. Dans l'Ecriture sainte, Joseph dit à ses frères (Gen. XLV, 13) : « Racontez à mon père toute ma gloire en Egypte, » ce qui veut dire : mon pouvoir et mes dignités. Quand Job dit (XXIX, 20) : « Ma gloire se renouvellera en moi, » il pense à sa femme, à ses enfants et à ses richesses

précédentes. Nous retrouvons le même sens dans les Prov. XIV, 28 où il est dit : « Dans la multitude du peuple est la gloire d'un roi, » et il est de même question de la splendeur des vêtements de Salomon quand il est dit dans le Nouveau Testament que « Salomon même, dans toute sa gloire, n'a point été vêtu comme un des lis des champs[1]. »

Faisant un pas de plus, nous allons retrouver la même distinction entre une gloire personnelle et une gloire impersonnelle chez le Christ. Nous lisons dans l'évangile selon saint Jean : « Nous avons contemplé sa gloire, une gloire comme celle du Fils unique venu du Père. » Il est là question de la gloire personnelle, de la perfection intérieure de sa nature; d'une gloire qui, tout en restant cachée à l'œil profane pour lequel le Seigneur n'était que l'homme sans éclat d'Esaïe, se révélait à l'œil de la foi à travers la forme de serviteur du Seigneur. Et cette gloire personnelle du Christ se révèle surtout à nous dans certains moments de sa vie où elle perce pour ainsi dire l'humble enveloppe terrestre du Sauveur et se montre à l'extérieur. Quand Jésus dit à Marthe : « Ne t'ai-je pas dit que, si tu crois, tu verras la gloire de Dieu? » il pense à sa gloire personnelle, la puissance et l'amour divins que Dieu lui a accordés et qui vont se manifester par la résurrection de Lazare. Il en est de même lors de la transfiguration, quand son visage devient resplendissant comme le soleil et que ses habits deviennent éclatants comme la lumière. C'est encore la gloire personnelle que nous retrouvons dans les apparitions du Ressuscité et dans son ascension.

Mais, d'autre part, il ne faut pas oublier que le Christ possède aussi une gloire impersonnelle, quelque chose d'extérieur dont il est le maître. Il dit lui-même (Math. XXV, 30) qu'il viendra dans sa gloire avec tous les saints anges et qu'il s'assiéra sur *le trône de sa gloire* pour juger les peuples. L'expression « le trône de sa gloire » est sans doute imagée, mais à moins qu'on ne veuille rien voir dans ces paroles qu'une

[1] Keerl, *Die Lehre des Neuen Testamentes von der Herrlichkeit Gottes*, pag. 4.

phrase creuse, elles doivent désigner une sphère de pouvoir où il règne. Faut-il chercher cette sphère d'activité dans le monde créé? Sa prière sacerdotale nous fait songer à quelque chose de plus élevé. Quand Jésus prie (Jean XVII, 24) : « Père, je désire que ceux que tu m'as donnés soient avec moi, où je serai, afin qu'ils contemplent la gloire que tu m'as donnée, parce que tu m'as aimé *avant la fondation du monde*, » il n'est pas seulement question ici de la gloire personnelle et de celle qui se révèle dans le monde créé. Pour voir sa gloire, il leur faudra être *où* il sera. Mais la sphère où il se trouve et où ils seront avec lui fait partie de la gloire qu'il leur fera voir. Et cette sphère où il leur révélera sa gloire est éternelle, incréée, existant dès avant la fondation du monde, avant les choses créées et avant l'espace matérialisé et dégénéré que nous connaissons.

En raisonnant comme nous venons de le faire, nous avons fait un pas de plus en avant, et nous sommes arrivés jusqu'à Dieu, au Dieu trois fois saint, tel qu'il était avant la fondation du monde, tel qu'il était dans sa vie à lui, avant la création et la rédemption. Mais encore ici, dans cette vie intime de Dieu, nous pouvons distinguer entre une gloire personnelle et une gloire impersonnelle. La majesté de Dieu est sa gloire personnelle, car toutes ses perfections sont à lui. Mais il faut encore y ajouter une gloire impersonnelle, une sphère que Böhme appelle « la maison et la demeure de la sainte Trinité. » L'Ecriture nous dit que « Dieu habite une lumière inaccessible » et que « nul homme ne l'a vu ni ne le peut voir. » Le passage en question nous parle bien du Père, mais nous pensons que l'apôtre, ici comme ailleurs, nous parle de la trinité tout en n'indiquant que Dieu le Père[1]. Est-ce que les paroles citées ne doivent nous révéler autre chose si ce n'est que Dieu nous est entièrement incompréhensible? Cette interprétation oublierait qu'il n'existe pas de mystères *absolus*, mais qu'il y a dans chaque mystère dont l'Ecriture fait mention un côté qui se révèle, un rayon qui s'échappe jusqu'à nous. N'est-ce pas ce

[1] Nous ne pouvons accepter l'opinion de Keerl, l. c. pag. 8.

même apôtre qui nous dit que les croyants peuvent voir comme dans un miroir, obscurément? Ne vaut-il donc pas mieux supposer que ce passage nous révèle réellement quelque chose, à savoir que Dieu *habite* une lumière, qu'il a une *demeure de lumière,* ce qui nous rappelle que le psalmiste dit (Ps. CIV) qu'« il s'enveloppe de lumière comme d'un vêtement, » lumière inaccessible sans doute et qui dépasse toute intelligence.

La lumière que Dieu habite doit être une lumière incréée. Les moines du mont Athos, les hésychastes parlaient beaucoup de cette lumière *incréée* qu'ils croyaient avoir aperçue dans leurs extases. Nous n'avons pas l'intention de discuter leurs idées, mais nous nous demanderons s'il faut concevoir cette lumière incréée d'une manière mystique et confuse, sans distinction quelconque, ou bien comme une lumière qui rayonne. L'Ecriture nous dit que Dieu est le Père *des lumières*, ce qui veut dire la même chose que le Père des gloires, et elle nous enseigne ainsi qu'il y a des distinctions dans cette lumière. Serait-il contraire à l'Ecriture de supposer que la lumière que Dieu habite est composée de sept? — pensée qui nous a été suggérée par les sept lampes ardentes de l'Apocalypse dont Böhme dit qu'elles « ne se trouvent pas les unes à côté des autres, mais les unes dans les autres. » Serait-il contraire à l'Ecriture de penser que cette lumière, avec ses sept rayonnements, ses sept forces fondamentales, se révèle dans une multitude innombrable d'aspects et de formes, c'est-à-dire dans un monde de lumière, un royaume de lumière, constituant ainsi la gloire impersonnelle de Dieu, sa propriété éternelle, laquelle serait la sphère de son activité éternelle en même temps que le produit de celle-ci? C'est en tout cas ce que pensent les théosophes, entre autres Böhme et Baader. Le royaume de lumière, éternel et incréé, vient, lui quatrième, après le Dieu trois fois saint, distinct de lui mais inséparable de lui. Pour notre compte, nous sommes d'avis que la théosophie est ici dans le vrai, au moins pour le fond de l'idée, et que l'Ecriture est ici, comme sur bien d'autres points, plus théosophique que beaucoup de personnes ne le pensent. Mais avant d'aller plus loin et d'essayer de justifier cette pensée à

notre propre point de vue, nous nous permettrons de soumettre deux questions aux lecteurs.

II

Voici notre première question : *Dieu a-t-il un ciel?* — Nous disons bien que Dieu est dans le ciel, et nous adressons notre prière à notre Père qui est aux cieux (ἐν τοῖς οὐρανοῖς). Par l'expression « le ciel » nous entendons un espace limité, une sphère, une région où l'existence est absolument parfaite. Et quand nous disons *les cieux*, nous entendons par là un système de sphères, de régions plus élevées, que Dieu remplit de sa présence. Et quoique Dieu soit présent partout, nous disons néanmoins que le ciel est sa demeure à proprement parler, sa maison ; car c'est là seulement que Dieu a son *chez-soi* dans un sens absolu, qu'il se révèle dans toute la plénitude de sa perfection dont les rayons sont épars et brisés sur la terre, tandis que là haut tout est perfection et harmonie.

Mais pour en revenir à notre question : Dieu a-t-il un ciel ? nous la posons dans ce sens-ci : Dieu a-t-il aussi un ciel *incréé* ou bien n'a-t-il que des cieux créés ? n'a-t-il pas d'autre demeure que celle qu'il habite avec les saints anges et les esprits des hommes bienheureux, ou bien n'a-t-il pas aussi sa demeure à lui ? On peut se demander si ce n'est pas placer Dieu dans une dépendance fâcheuse vis-à-vis du monde créé, s'il *doit* créer pour se préparer une demeure. N'est-ce pas nous faire une idée plus digne de la majesté de Dieu, si nous nous représentons que Dieu se prépare d'abord sa demeure à lui avant d'en préparer une pour les anges et les esprits bienheureux ? Cette demeure, ce ciel incréé qui existe dès avant la création, est précisément ce que nous avons désigné sous le nom de gloire impersonnelle et objective de Dieu, un monde de lumière éternel, distinct de Dieu et cependant inséparable de lui.

Et voici la seconde de nos questions : *Où faut-il chercher la beauté en Dieu?* Nous parlons du bien, du vrai et du beau, et la source doit en être cherchée en Dieu. Pour ce qui est du

bien et du vrai la question est facile à résoudre, puisque lui-même est le seul bon et le seul sage. Il sera, en revanche, difficile de trouver le beau en Dieu aussi longtemps qu'on le conçoit, d'après la façon ordinaire, comme esprit pur, comme esprit sans nature. On parle bien quelquefois d'une beauté purement spirituelle. Mais aussi peu que la beauté peut se concevoir sans esprit, aussi peu la conçoit-on sans une matérialité quelconque. Une beauté purement spirituelle, dont tout ce qui est extérieur et phénoménal serait exclu, ne répond guère à quoi que ce soit dans le sentiment esthétique de l'homme. C'est aussi pourquoi quelques-uns ont prétendu que le beau n'existe que dans le monde fini et créé, et qu'il ne saurait exister en Dieu. Et comme ce monde matériel est en même temps un monde passager, on en a conclu que le beau ne se trouve que dans les choses qui passent et ne se produit que quand les rayons de la lumière éternelle viennent à traverser le monde passager. Nous rappellerons à ce sujet un distique bien connu de Gœthe :

Warum bin ich vergänglich, o Zeus? so fragte die Schönheit.
Macht' ich doch, sagte der Gott, nur das Vergängliche schön !

Citons également les lignes suivantes, qui ne sont pas de Gœthe précisément, mais qui, elles aussi, parlent du contraste entre les idées, éternelles mais abstraites, et les choses de ce monde, passagères mais pleines de charme :

Sage, was sind die gediegenen, kalten
Göttinnen, welche die Ewigkeit drückt,
Gegen die blühenden, weichen Gestalten,
Welche der Reiz der Vergänglichkeit schmückt ?

Nous n'en demandons pas moins si, en nous plaçant à un point de vue chrétien, il est possible de ne pas croire à une beauté impérissable et immortelle, propre à Dieu lui-même, et si nous pouvons abandonner l'espoir de trouver dans le ciel, ou les cieux des bienheureux, une beauté impérissable? Mais s'il en est ainsi, il faut abandonner la notion d'un Dieu purement spirituel. Impossible d'attribuer la beauté à Dieu aussi

longtemps qu'il ne possède que les facultés de penser et de vouloir. Il lui faut encore, dans ce cas, une imagination, la faculté de former des images et des figures ; il faut même supposer qu'il a lui-même une forme personnelle. Nous mettons donc la *source* de la beauté dans l'imagination de Dieu, et nous devons en conclure en même temps qu'il y a une nature en Dieu. La beauté en lui ne peut pas résider dans ce qu'il a d'absolument invisible, mais dans ce qu'il a de phénoménal et qui se révèle dans sa vie personnelle et intérieure. En d'autres termes : la beauté se trouve dans la gloire de Dieu. Le Fils est appelé « la *resplendeur* de la gloire de Dieu et l'empreinte de sa personne. » Il est question dans ce texte de la gloire personnelle. Le Fils révèle la perfection cachée du Père, et dans sa génération éternelle il en est le reflet ou, pour parler avec Delitzsch : le feu et la lumière de la nature transcendante de Dieu se révèlent comme un soleil dans le Fils[1]. Il faut qu'il y ait dans ce fait déjà quelque chose de phénoménal dont le beau ne peut être exclu, bien que cela dépasse notre intelligence. Mais ensuite, si nous voulons concevoir l'idée du beau dans sa perfection, il faut qu'il ait encore son royaume à part, un monde de beauté formé d'êtres individuels, et c'est ce royaume du beau que nous appelons la gloire impersonnelle de Dieu. Cette idée ne pourra choquer personne. Car si le chrétien qui dit couramment : Dieu est bon, Dieu est tout sage, hésite de dire tout simplement : Dieu est beau, chacun cependant dira : le ciel de Dieu, le monde de Dieu est beau, la lumière qui l'inonde, son vêtement de lumière est beau. Et si l'Ecriture ne parle pas de beauté, mais de gloire, c'est que la gloire est une idée plus large, renfermant non seulement ce qui est beau, mais encore ce qui est sublime et élevé.

Après ces réflexions, nous nous demanderons comment on arrive à l'idée du ciel incréé en partant de celle de la nature morale de Dieu ?

[1] Commentaire sur l'épître aux Hébreux, pag. 10.

III

Notre point de départ est l'amour du Dieu trois fois saint. Nous le supposons plutôt que nous ne l'expliquons, n'ayant pas à nous occuper ici du rapport entre les trois hypostases de la nature divine, mais de ce que nous avons trouvé être la quatrième partie de la « trinité, » à savoir la gloire de Dieu.

Quand nous nous représentons Dieu indépendamment de sa création, il est lui-même l'unique objet de son amour. Dans la Trinité Dieu s'aime soi-même. Que tout égoïsme, dans le mauvais sens du mot, soit exclu de cet amour, cela vient, d'un côté, de ce que dans la trinité Dieu se distingue de soi-même comme d'une seconde personne, et de l'autre, de ce que dans cet amour de soi-même Dieu aime ce qui a une valeur absolue, et que cet amour est sans bornes, est universel. Mais comment faudra-t-il se le représenter ?

Il est tout d'abord l'amour intellectuel et contemplatif de soi-même, une béatitude contemplative. C'est ici ce que Böhme appelle « le mystère silencieux, » *das stille Mysterium*, où tout est encore intime. Seulement nous ne pouvons donner raison à Böhme lorsqu'il le conçoit comme un état de rêve, à demi inconscient. Il faut au contraire que ce mystère de « l'amour en silence, » qui est le premier état et le plus intime de Dieu, soit dès l'abord entièrement conscient. Mais si nous nous efforçons de pénétrer plus avant dans ce mystère, nous rencontrerons déjà une quatrième existence, impersonnelle, différente des trois personnes, en même temps qu'inséparable d'elles. Dieu se contemplant soi-même, dans un sentiment infini de bonheur, ne se contemple pas seulement soi-même mais encore son contenu, sa *plénitude* (πλήρωμα). Cette plénitude, que nous considérons ici pour le moment au point de vue d'une plénitude d'idées émanant du Père, est concentrée dans le Fils et organisée par l'Esprit en un monde d'idées, distinct de Dieu mais inséparable de lui. C'est ici ce que Böhme appelle *la sagesse*, c'est-à-dire la sagesse impersonnelle, objective, qui se présente devant Dieu ou hors de lui, et qu'il faut

distinguer de la sagesse subjective, de la sagesse comme attribut, et qui se manifeste particulièrement dans le Fils. C'est cette sagesse-là, objective et impersonnelle, dont Böhme dit qu'elle est là, devant le Dieu trois fois saint, comme une vierge inféconde mais reflétant la splendeur et la richesse du Dieu trois fois saint. Ici nous avons donc déjà la gloire de Dieu, mais seulement d'une manière abstraite et purement idéale. Déjà ici nous découvrons la lumière que Dieu habite, sa demeure, son ciel, mais vu du côté purement idéal (intellectuel). La théosophie l'appelle aussi l'*Augenumschlusz Gottes,* ce qui entoure ou enferme l'œil de Dieu ; ou bien elle le considère comme un voile qui le couvre et l'enveloppe, mais un voile qui fait partie de sa révélation personnelle. C'est une splendeur qui l'enveloppe ou, pour nous servir d'une expression de Böhme, c'est un miroir qui entoure le Dieu trois fois saint et dans lequel il contemple les merveilles qui se trouvent dans les profondeurs de sa personne.

Cependant nous ne pourrons pas nous contenter de cette notion de l'amour de Dieu, d'après laquelle il ne serait qu'un amour intellectuel et contemplatif; car cet amour, quelque vivant qu'il puisse être, reste toujours quelque chose d'intérieur. Or l'intérieur réclame un extérieur, l'ésotérique réclame l'exotérique. C'est ainsi que nous voulons que l'amour d'un homme ne reste pas seulement contemplatif, mais qu'il se manifeste dans la pratique. Qui dit être moral, dit du même coup esprit actif, productif, agissant au dehors. Et cela doit être vrai surtout quand il s'agit de l'esprit moral par excellence, de Dieu. Un amour purement intellectuel et contemplatif est trop abstrait, un amour qui ne fait rien n'est que la moitié d'un amour.

Mais ici se dresse un écueil contre lequel bien des penseurs déistes et même des penseurs chrétiens ont échoué : c'est que du moment qu'ils conçoivent Dieu comme l'amour *actif* ou *agissant*, ils passent aussitôt à la création du monde. Or de cette façon-là le monde créé devient absolument nécessaire à Dieu ; il n'a pas été créé par un acte libre de l'amour divin. Dans ce cas, Dieu n'est indépendant du monde que pour

autant qu'il est l'amour contemplatif, c'est-à-dire seulement à moitié l'amour. L'une des moitiés de son être est liée au monde créé dont il a besoin pour pouvoir agir. Et si ce monde créé lui est métaphysiquement nécessaire pour sa propre existence, il en résulte encore que l'amour et la grâce de Dieu envers la créature ne sont pas vraiment libres.

Voilà pourquoi nous ne nous sentons pas libre d'adopter ce point de vue, qui décidément est semi-panthéiste, et pour comprendre comment l'amour de Dieu peut être actif sans avoir besoin du monde, nous remarquons que, tandis que l'amour intellectuel de Dieu est une contemplation de lui-même, son amour actif, en revanche, est une *glorification de lui-même*. Cette glorification de lui-même se manifeste en ceci que Dieu, selon une nécessité qui lui est inhérente, produit dès l'éternité quelque chose d'objectif et d'absolument parfait qui reflète la richesse de son être. Cette production parfaite est formée par « l'idée » (*Idea* de Böhme), éternelle, grâce à la nature éternelle que Dieu fait surgir des profondeurs de sa toute-puissance ; en sorte que, sur ce point, nous en revenons de nouveau à J. Böhme, dont l'idée centrale subsiste malgré les erreurs que nous avons cru devoir signaler dans les développements de sa pensée. Cette production éternelle, qui est éternellement en voie de se produire, est la gloire impersonnelle de Dieu, l'objectivité qui l'entoure, un monde d'idées en même temps qu'une nature d'une beauté impérissable. C'est là le ciel incréé de Dieu ; non seulement une vie réelle, mais une réalité vivante. C'est le côté extérieur, corporel, de Dieu, le vêtement de lumière que Dieu se fait et dont il se revêt éternellement. Dans ce ciel, Dieu est la perfection absolue, n'ayant pas besoin d'un monde créé et temporel, et s'il crée celui-ci, c'est un acte entièrement libre de son amour et de sa grâce.

La contemplation de soi-même et la glorification de soi-même, voilà donc les deux facteurs de l'amour divin qui produisent au Dieu trois fois saint un ciel incréé. Donner une description de ce ciel incréé dépasse naturellement les facultés de l'homme. La matière règne en nous et autour de nous, et tout chez nous est si grossier, si matériel, si pesant, si ténébreux et sent telle-

ment la mort et la corruption, qu'il nous en coûte énormément de nous imaginer une réalité, une nature toute pénétrée de lumière et d'esprit. Aucune description ne saurait être adéquate à son objet. C'est ici qu'il faut encore rappeler les paroles de Böhme : « Ma chère âme, regarde et contemple ! Voici Dieu et son royaume, la sphère céleste et son paradis, et c'est ainsi que cela a été dès le principe (*Urstand*), d'éternité en éternité. En décrire la joie, le ravissement et les délices est impossible à ma plume, le raconter est impossible à ma langue ; car aucune parole humaine n'en est capable. Nous renverrons d'en parler que nous soyons parvenus dans le sein de la vierge. » (*Drei Principien*, 14, 90.) En dépit de cette déclaration, Böhme a souvent essayé d'en faire des descriptions détaillées. Il le fait même avec tant de détails que parfois il donne dans le matérialisme, ce qui lui a valu force reproches. Rocholl a sans doute raison quand il a dit [1], en parlant de ce réalisme de Böhme, que chaque tentative de pénétrer dans le sanctuaire sera toujours une chose « effroyablement hardie ; » que chaque explication des secrets de la nature éternelle les fera nécessairement voir sous un aspect grossier, exactement comme la pure lumière, en traversant une atmosphère troublée, devient rouge foncé, qu'enfin le langage humain y met obstacle parce que, tandis que dans l'objet à décrire tous les éléments se trouvent mêlés d'une manière indissoluble, notre langage les range les uns à côté des autres ou les uns à la suite des autres. Nous scindons, nous séparons ce qu'il faudrait pouvoir reproduire dans son indivisible ensemble.

Malgré ses réserves, Rocholl, comme plusieurs autres écrivains modernes, a essayé de donner des descriptions pleines d'animation, sinon de détails, ce qui démontre l'attrait particulier qu'exerce sur nous ce sujet, une fois que nous l'avons découvert. Quelques-uns voudraient qu'on laissât cette matière entièrement de côté. Nous ne sommes pas de leur avis ; car s'il ne nous est naturellement pas donné de pénétrer dans le sanctuaire (puisque c'est une lumière dont nul ne peut appro-

[1] *Beiträge zu einer Geschichte deutscher Theosophie*, pag. 57.

cher) il n'en est pas moins vrai que, en nous plaçant sur le terrain de l'Ecriture, nous devons en *supposer* l'existence et prouver la nécessité de cette supposition. Il va sans dire que pour parler de ce sanctuaire et en donner une description, il faudra se servir d'expressions figurées. Parmi ces images ce sera tantôt l'idée du repos éternel tantôt celle du mouvement éternel qui prévaudra. On pourra se représenter le ciel incréé comme un ciel étoilé, dont celui que nous voyons n'est qu'un faible reflet, et comme un *firmament* éclatant (firmamentum, *rakîa*, l'extension de sa force). Cependant, de toutes les images dont on peut se servir pour désigner le paradis de Dieu, ce monde d'une nature divine et éternelle, il nous paraît que les meilleures seront celles qui, en même temps qu'elles expriment le repos éternel, feront ressortir le mouvement de la vie avec toute son infinie variété. Rocholl est certainement dans le vrai quand il dit que l'image qui nous rend le mieux l'idée du ciel incréé et son unité harmonieuse, ce doit être l'harmonie elle même ou la musique. « Quand nous entendons les sons monter et descendre, se jouant et luttant entre eux ; quand les accords se développent en mesure et arrivent, à travers la lutte et les efforts, à la solution du problème dans un état de paix bienheureux ; quand nous entendons des sons, en particulier ceux du *thème*, se perdre en mourant dans des profondeurs mystérieuses pour reparaître bientôt et poser en quelque sorte de nouveau la question, jusqu'à ce que, après la lutte et après des développements toujours nouveaux, ils en aient trouvé la solution dans l'harmonie, nous y voyons une image terrestre du rythme céleste, du mouvement rotatoire du ciel de Dieu, où des *couleurs mélodieuses* et des *sons éclatants* se confondent ; où le repos n'est pas stagnant mais vivant ; où l'unité et l'harmonie se produisent éternellement à travers les contrastes et les mouvements [1]. » Nous relevons particulièrement, dans ce qui précède, cette idée de l'union des sons et des couleurs ; car ce qui est séparé ici-bas, est uni là-haut. Comment, à ce propos, ne pas se rappeler cette vision de Saint-Martin, dont il

[1] Ouvrage cité, l. c.

parle en disant qu'il « vit des fleurs faisant entendre des sons, et qu'il entendit des sons faisant éclater de la lumière. » Cette nature-là est une vraie quintessence (*quinta essentia*); car elle réunit en elle seule ce que les quatre éléments possèdent chacun séparément. Toutefois, il faut l'avouer, même cette image-là est faible, même ce langage n'est qu'un bégaiement. Voici du moins ce que nous pouvons dire : s'il nous était donné de jeter un regard dans cette harmonie, de l'entendre et de la comprendre, ce serait pour notre imagination ce qu'est pour le cœur du chrétien racheté cette « paix qui surpasse toute intelligence [1]. » Aussi l'Ecriture sainte, qui ne connaît pas le mot d'*harmonie*, la désigne-t-elle par le mot *paix*.

IV

Une fois qu'on aura reconnu la valeur des vues qui viennent d'être exposées, on acceptera sans difficulté cette autre idée de la théosophie d'après laquelle le ciel incréé est la condition et la base de tout le monde créé. L'univers entier plane dans le ciel incréé qui l'entoure et le pénètre, qui est en dehors et au dedans de tout.

C'est de là que nous vient tout ce que nous appelons les *bénédictions*, non seulement au sens spirituel, mais au sens corporel lui-même. Car si ce mot n'est pas un vain son, un terme sans valeur, il doit signifier que des forces célestes exercent une influence bienfaisante sur la nature inférieure, lui communiquant de sa vie et de sa vigueur. Cette vie-ci et cette lumière-ci dépériraient et se flétriraient bientôt, et physiquement et spirituellement, si la communion entre elles et les forces vitales d'en haut, la lumière céleste, venait à cesser.

Ce ciel incréé, le ciel des cieux, *le ciel même* (Hébr. IX, 24) comme l'appelle l'Ecriture pour le distinguer des cieux créés, n'est pas séparé de nous d'une manière matérielle, dans l'espace, vu qu'il n'est pas soumis aux lois du monde matériel. D'après sa nature, il pénètre partout, il est partout, bien que

[1] Keerl, *Lehre des neuen Testamentes von der Herrlichkeit Gottes*, pag. 24.

d'une manière différente selon les différentes créatures et les différentes sphéres de la création. Le ciel de Dieu et son paradis peuvent être tout près de nous, ils peuvent nous entourer d'une manière invisible, ce que nous confirment ces regards qu'il a été accordé, dans des circonstances particulières, à quelques saints ici-bas de jeter dans le ciel. Seulement, dans le cours ordinaire de cette vie terrestre, il y a un voile qui nous le cache. Ce voile, c'est ce monde matériel avec son ciel et sa terre visibles, avec ses fleurs et ses étoiles, avec ses images, ses signes et symboles énigmatiques; voile bigarré qui est considéré par beaucoup de personnes comme le but, comme la chose réelle au delà de laquelle on ne peut aller. Elles ne reconnaissent pas, ces personnes-là, que la vraie réalité, celle qui demeure, ne se trouve qu'au delà du voile (Hébr. VI, 20), derrière ce qu'elles appellent les forces et les lois de la nature. On pourrait dire aussi que le voile est formé de notre propre chair, de ce corps grossier qui, comme le monde matériel tout entier, participe à la pesanteur, aux ténèbres, à la corruptibilité et à la mort, et grâce auquel nous nous promenons au sein de la gloire qui nous entoure comme des gens qui auraient les yeux bandés et les oreilles fermées d'une peau épaisse [1].

Mais ici nous sommes obligé de nous arrêter pour ne pas anticiper sur la doctrine des choses finales. Or cela nous est interdit par le fait que, dans le développement des idées théosophiques que nous poursuivons, nous n'en sommes pas encore arrivé à la création, ni même à l'idée d'une monde créé.

(Traduit par *Chr. Honoré*, pasteur.)

[1] Schœberlein, *Himmel und Erde, die Geheimnisse des Glaubens.*

VARIÉTÉ

La mosaïcité du Pentateuque et le Nouveau Testament, d'après le prof. Francis Brown de New-York.

3. *Conclusions*[1].

Nous avons examiné seize passages rapportant les paroles de Jésus relatives à Moïse et trente-deux contenant le témoignage des auteurs inspirés. Deux de la première catégorie et quatorze de la seconde nous ramènent à des événements de la vie de Moïse, Des vingt-deux passages restants, douze se rapportent à Moïse en tant que législateur ou auteur de certaines prescriptions de la loi ; onze nous parlent de la loi de Moïse, ou du livre de Moïse, ou de Moïse: cas dans lesquels on peut et même, dans quelques-uns, on doit entendre un document écrit. Quatre nous disent que Moïse a prononcé certaines paroles qui sont rapportées dans le Pentateuque. Un nous parle prophétiquement d'un cantique composé par Moïse. Un autre implique soit que Moïse a écrit un certain passage du Pentateuque, soit qu'il fait autorité pour ce qui est rapporté dans ce passage. Trois enfin déclarent que Moïse a écrit certaines choses qui sont contenues dans le Pentateuque.

La grande majorité de ces cinquante-deux passages est manifestement sans aucune valeur dans la question de la mosaïcité du Pentateuque. Sans doute on peut accorder que, dans deux ou trois cas, il y a dans ces passages une présomption en faveur de l'hypothèse traditionnelle ; mais dans aucun cas cette présomption n'est telle qu'elle puisse s'opposer à une évidence positive du contraire,

[1] Voir la *Revue* de mai et de juillet 1883.

évidence tirée d'autres sources. C'est là le résultat de notre stricte et littérale exégèse.

Nous avons maintenant à rechercher si ce résultat peut être modifié par l'opinion courante parmi les Juifs du siècle de Jésus-Christ. Est-il vrai, en d'autres termes, que Jésus et ses apôtres aient implicitement cru à la mosaïcité du Pentateuque, parce que telle était l'opinion de leurs contemporains? Il y a là deux questions à examiner :

1° La mosaïcité du Pentateuque était-elle la croyance générale du temps?

2° En quoi cette croyance modifie-t-elle notre conclusion?

I

Nous devons d'abord nous demander quelle lumière jette sur la première question l'emploi du nom de Moïse dans le Nouveau Testament. Les passages que nous avons déjà interprétés et déclarés sans force probante ne peuvent nous apprendre si l'on croyait ou non que Moïse eût écrit le Pentateuque. Nous avons donc à examiner les passages que nous avons laissés de côté comme ne rapportant pas les paroles d'hommes inspirés. Comme nous l'avons dit dans notre premier article, il y a huit de ces passages dans les évangiles. Ce sont : Math. XIX, 7 (et le parallèle Marc X, 4); Math. XXII, 24 (et les parallèles Marc XII, 19; Luc XX, 28); Jean I, 45 (VIII, 5); IX, 28, 29. Il y en a quatre dans les Actes : VI, 11 ; VI, 14; XV, 1; XV, 5. Il n'y en a aucun dans les autres livres du Nouveau Testament. Considérons donc ces douze passages :

1° Quatre d'entre eux rapportent certaines prescriptions légales à l'autorité de Moïse, sans mentionner ni impliquer une activité littéraire de ce personnage. Ce sont : Math. XIX, 7 : « Pourquoi Moïse a-t-il prescrit de donner à la femme une lettre de divorce? » (Cf. Deut. XXIV, 1.) Marc X, 4, passage parallèle : « Moïse a permis d'écrire une lettre de divorce. » Math. XXII, 24 : « Moïse a dit : Si un homme meurt sans enfants, » etc. (Cf. Deut. XXV, 5.) Actes XV, 5 : « Si vous n'êtes circoncis selon la loi de Moïse, vous ne pouvez être sauvés. » Nous pouvons aussi ranger dans

cette catégorie Actes VI, 14 : « Ce Nazaréen changera les coutumes que Moïse nous a données. » Les deux passages suivants mettent le nom de Moïse en rapport avec un code de lois, mais ils n'impliquent pas que Moïse ait rédigé ce code, encore moins qu'il ait écrit le Pentateuque. Jean [VIII, 5] : « Moïse, dans la loi, nous a ordonné de lapider de telles femmes. » (Conf. Lév. XX, 10.) Actes XV, 5 : « Alors quelques-uns... se levèrent en disant qu'il fallait circoncire les païens et exiger l'observation de la loi de Moïse. » Deux passages nous parlent de Moïse comme digne de la plus grande vénération : Act. VI, 11 : « Nous l'avons entendu proférer des paroles blasphématoires contre Moïse et contre Dieu. » Jean IX, 28 : « Nous sommes disciples de Moïse. » Le verset 29 ajoute : « Nous savons que Dieu a parlé à Moïse. » Ceci implique-t-il que Moïse ait couché par écrit les paroles que Dieu lui avait adressées ?

2° Il nous reste trois passages dans lesquels il est dit que Moïse a écrit quelque chose. Le passage Marc XII, 19 et son parallèle Luc XX, 28 (*vide supra* Math. XXII, 24) introduisent le passage de la loi relatif au lévirat par la même formule : « Moïse nous a laissé par écrit. » Le précepte est tiré du Deutéronome (XXV, 5) et fait partie de ce corps de lois dont il nous est expressément dit, dans ce même livre, que Moïse le promulgua oralement (Deut. V, 1) et qu'il l'écrivit ensuite. (XXXI, 9; cf. vers. 24.) Mais il y a certainement de la différence entre le fait d'avoir rédigé ce code de lois et celui d'avoir écrit le Deutéronome et surtout le Pentateuque. C'est un cas semblable à celui de Marc X, 5 que nous avons examiné dans notre premier article : ce passage fait allusion à Deut. XXIV, 1. Pour interpréter l'un et l'autre de ces passages, il n'est pas nécessaire d'étendre l'activité littéraire de Moïse au delà de ce que le Deutéronome nous dit de cette activité.

Reste Jean I, 45 : Philippe lui dit : « Nous avons trouvé celui de qui Moïse a écrit dans la loi et dont les prophètes ont parlé. » Ce passage implique la croyance alors régnante que Moïse avait écrit au sujet du Messie, que ses écrits formaient un tout connu sous le nom de loi, et que ce tout était entre les mains des Juifs à l'époque où parlait Philippe. Mais ce fait n'emporte pas nécessairement la croyance des contemporains à la mosaïcité du Pentateuque. Car si

le terme de *loi* peut désigner le Pentateuque, il peut aussi désigner la portion législative du Pentateuque ; et c'est dans ce sens que nous trouvons le mot de loi employé dans Jean VIII, 5 et Act. XV, 5. Mais quel que soit le sens à donner ici à ce mot, notre passage ne nous fait pas admettre que Moïse ait écrit *en entier* l'ouvrage connu sous le nom de loi. Nous avons vu dans notre premier article un cas analogue. (Jean V, 45-47.) Notre passage trouvera une explication parfaitement suffisante si nous supposons qu'au moment où il parlait Philippe avait dans l'esprit le passage : Deut. XVIII, 15-19 ; or ce passage se trouve dans cette partie du Pentateuque qui nous est dite avoir été rédigée par Moïse. (Deut. XXXI, 9.)

Ainsi donc, ces douze passages, pris soit isolément, soit dans leur ensemble, ne nous prouvent nullement que la croyance à la mosaïcité du Pentateuque fût générale à l'époque dont nous nous occupons. Que Moïse fût regardé comme le grand législateur du peuple, et dans ce sens l'auteur de la loi du Pentateuque envisagée comme un tout, cela est certain. On croyait sans doute aussi que Moïse avait rédigé certains passages du Pentateuque ; mais notre étude exégétique nous a montré que rien ne prouve une croyance générale à la mosaïcité de tout le Pentateuque.

Il y a une autre série d'arguments qu'il convient d'indiquer. Il résulte d'une étude attentive des textes que des parties fort importantes du Pentateuque ne sont jamais mises en rapport avec le nom de Moïse dans le Nouveau Testament. Il n'est pas dit que des événements antérieurs à Moïse aient été relatés par lui. Le livre de la Genèse est cité vingt-trois fois dans le Nouveau Testament sans qu'il soit fait mention du nom de Moïse. Est-ce là un pur accident ? N'est-il pas remarquable aussi que dans le passage Marc X, 3-9 où Jésus, à propos du divorce, renvoie les pharisiens à l'autorité de Moïse, dont ils ont cité les paroles (Deut. XXIV, 1), il leur oppose à son tour la déclaration contenue dans Genèse II, 24, sans qu'il semble croire, non plus que ses auditeurs, que cette déclaration ait été écrite par Moïse ? C'eût été un usage un peu forcé de l'Ecriture que d'enfermer ses adversaires dans un dilemme en citant Moïse contre Moïse. (Cf. Math. XXII, 43, à propos

de David.) Plus frappant encore est le passage parallèle (Math. XIX, 3-8) où, sans aucune mention préalable du nom de Moïse, Jésus cite Genèse II, 24 comme les paroles de Dieu lui-même. C'est alors que les pharisiens lui répliquent : « Pourquoi donc Moïse nous a-t-il commandé de donner la lettre de divorce? » Ici Moïse est évidemment mis en opposition avec Dieu; cela se conçoit-il, si les Juifs admettaient que Moïse fût l'auteur de la Genèse? La difficulté augmente encore si l'on remarque que les paroles de Genèse II, 24 ne sont pas, en réalité, des paroles de Dieu au sens spécial du terme : elles ne le sont que comme les autres paroles de l'Ecriture. Gen. II, 24 ne nous dit pas qu'elles aient été prononcées par Dieu; mais elles peuvent être imputées soit à Adam, soit à l'auteur sacré. Si l'on croyait à la mosaïcité de la Genèse, pourquoi mettre Moïse en opposition avec l'auteur de ces paroles?

II

Mais il ne serait pas juste de trop conclure de ces déclarations. Venons-en à une autre face de la question.

Il est certain que la valeur de nos conclusions précédentes serait singulièrement diminuée, sinon anéantie, dans le cas où il serait prouvé que les Juifs contemporains du Seigneur croyaient fermement à la mosaïcité du Pentateuque. Mais ce fait est-il prouvé? Si le Pentateuque lui-même se déclarait l'œuvre de Moïse, il serait fort probable que telle fût la croyance des Juifs. Mais il n'en est pas ainsi. Le Pentateuque ne contient que les passages suivants, qui ne tranchent pas la question. Exode XVII, 4 contient un commandement de Dieu à Moïse : « Ecris ceci (la défaite d'Amalek) dans un livre. » (Il ne faut pas s'appesantir sur le fait qu'il ne nous est pas dit que Moïse ait exécuté cet ordre.) Ex. XXIV, 4 débute par ces mots : « Et Moïse écrivit toutes les paroles de l'Eternel. » Ex. XXXIV, 27 : « Et l'Eternel dit à Moïse : Ecris ces paroles. » Vers. 28 : « Et il (Moïse ou Dieu?) écrivit sur les tables les paroles de l'alliance, les dix commandements. » Nomb. XXXIII, 2 : « Moïse écrivit leurs marches, selon leurs étapes, sur

le commandement de l'Eternel. » Deut. XXXI, 9 : « Et Moïse écrivit cette loi. » Le verset 19 de ce chapitre nous montre l'Eternel disant à Moïse : « Maintenant donc écrivez ce cantique. » Au vers. 22, il est dit : « Moïse écrivit donc ce cantique. » Et enfin le vers. 24 nous parle d'un événement qui arriva lorsque « Moïse eut achevé d'écrire les paroles de cette loi sur un livre, jusqu'à la fin. » Ce sont là tous les passages du Pentateuque qui peuvent entrer en ligne de compte : qu'on les prenne dans leur ensemble, ou un à un, ils n'affirment ni n'impliquent en aucune façon que Moïse ait écrit le Pentateuque.

C'est aussi le cas des autres livres canoniques de l'Ancien Testament ; nos limites ne nous permettent pas de citer tous les passages qui pourraient être examinés ; mais quiconque se donnera la peine de parcourir l'Ancien Testament, la concordance à la main, et d'examiner sans parti pris tous les passages relatifs à Moïse, devra reconnaître qu'aucun n'implique la mosaïcité du Pentateuque. Il est souvent parlé de Moïse comme législateur, de *la loi de Moïse*, du *livre de la loi de Moïse*, du *livre de Moïse*, aussi bien que des faits de sa vie, mais aucun de ces textes n'implique que Moïse ait écrit le Pentateuque. De Josué à Malachie, nous ne trouvons rien dans l'Ancien Testament qui nous conduise à attribuer à Moïse un plus grand rôle dans la rédaction du Pentateuque que celui qui lui est attribué par le Pentateuque lui-même.

III

Si nous en venons aux livres apocryphes antérieurs à l'époque de Jésus-Christ, nous arrivons au même résultat. Ils contiennent des allusions fréquentes à la « loi » (de Moïse ou de Dieu) conçue tantôt comme un code de législation faisant autorité, tantôt comme une loi écrite ; dans ce dernier sens la loi nous est présentée tantôt comme une loi possédée par les Juifs, sans allusion à son auteur (Baruc II, 2 : « Choses écrites dans la loi de Moïse ; » cf. 1 Esdr. IX, 39) ; tantôt comme une loi rédigée par Moïse lui-même. (Baruc II, 28 : « Selon que tu as parlé par ton serviteur Moïse, au jour que tu lui commandas d'écrire cette loi, devant les enfants d'Israël, » etc.) Mais dans aucun de ces cas il n'est dit que le terme de

loi (de Moïse ou de Dieu) désigne le Pentateuque dans son ensemble, c'est plutôt le contraire qui est indiqué, puisque l'accent est mis sur le caractère législatif de ces écrits ; d'ailleurs dans le passage fort explicite cité plus haut (Baruc II, 28) le contexte prouve (vers. 29) qu'il est fait allusion à la rédaction de la loi deutéronomiste. Les apocryphes ont aussi l'expression de *livre de Moïse* qui fait allusion à un code de lois (1 Esdr. I, 11 : « Pour offrir à l'Eternel, selon qu'il est écrit dans le livre de Moïse ; » cf. VII, 6, 9, etc.) ; mais ce terme de *livre de Moïse* est aussi ambigu dans ce passage que dans tous les autres où nous l'avons rencontré. Outre ces expressions, il est parlé de Moïse comme l'auteur du cantique Deut. XXXII (cf. 2 Macc. VII, 6, ouvrage datant à peu près des temps du Seigneur) ; de Moïse comme législateur d'Israël (2 Macc. VII, 3) ; des faits de la vie de Moïse, et des révélations que Dieu lui a accordées. Le chapitre XLV de l'Ecclésiastique met ce fait en pleine lumière ; il s'occupe beaucoup de Moïse (voir spécialement vers. 5), mais sans faire aucune allusion à la composition du Pentateuque par Moïse ; il en est de même dans tous les autres écrits de cette classe de livres apocryphes. Nous ne pouvons donc pas conclure de tout ce qui précède que la mosaïcité du Pentateuque fût l'objet d'une croyance généralement admise à l'époque du Seigneur.

IV

Les écrits de Philon et de Josèphe sont à cet égard entièrement différents de la littérature apocryphe de l'Ancien Testament. Ils affirment nettement la mosaïcité du Pentateuque. Il y a de nombreux passages qu'on pourrait citer ici. Les suivants nous semblent suffisamment explicites. *Philon*, après avoir parlé de Moïse et de ses *saints écrits*, s'exprime ainsi : « Les écrits de Moïse peuvent se diviser en plusieurs parties : l'une historique, l'autre législative, etc. La partie historique peut se subdiviser en récit de la création du monde et partie généalogique, etc. » (Cf. *Josèphe*, Préf. Antiq ; Antiq. I, 1, 1, etc.) Même idée dans les passages bien connus de Josèphe : Antiq. XVII, 6, 3 ; Contr. Ap. I, 8. Ces deux écrivains font même rentrer les derniers versets du Deutéronome

dans l'œuvre de Moïse. Voici ce que dit *Philon* (Vit. Mos. III, 39). « Ce qu'il y a de plus remarquable, c'est la fin de ces écrits sacrés... car sur le point de terminer son œuvre... il prophétisa admirablement ce qui devait lui arriver après sa mort, rapportant, comme s'il était déjà mort, comment il devait mourir et être enseveli. » *Josèphe* ajoute (Antiq. IV, 8, 48) : « Une nuée l'environna subitement et il disparut dans une vallée ; mais il écrivit dans ses écrits sacrés qu'il mourrait, de peur que le peuple n'en vînt à dire que Dieu l'avait enlevé. »

On pense que *Philon* vivait quelques années seulement avant Jésus-Christ ; il écrivait à Alexandrie. Josèphe, après avoir étudié non seulement un système judaïque, mais comme il nous le dit, *tous* les systèmes, s'attacha d'abord aux pharisiens ; mais après après avoir été pris par les Romains l'an 67, il accompagna Vespasien à Alexandrie en 69, puis en 70 vint se fixer à Rome, où il écrivit ses *Antiquités* en 92, et son ouvrage contre Apion peu après. On a répété souvent que les idées que ces deux auteurs ont émises sur le Pentateuque étaient celles de leurs contemporains : cela est possible, mais n'a jamais été prouvé. Il se peut que Philon et Josèphe représentassent une idée alexandrine, qui n'était ni connue ni acceptée des Juifs palestiniens contemporains de Jésus. Il convient de rappeler ici le passage si remarquable du IVe Esdras (XIV, 14) où Esdras se lamente de ce que la loi a été brûlée et invoque le Saint-Esprit : « Et j'écrirai tout ce qui s'est fait dans le monde depuis le commencement, ce qui était écrit dans *Ta loi.* » Ce livre porte les traces d'une origine palestinienne ; il date du premier siècle de l'Eglise. Son auteur voulait enseigner que la loi, c'est-à-dire le Pentateuque, qui était entre les mains de ses contemporains, avait été rédigé à l'époque de la restauration d'Esdras ; mais il est excessivement difficile de supposer un tel enseignement, s'il est vrai qu'on crût généralement alors que c'était Moïse qui avait donné au Pentateuque sa forme actuelle. Ce passage nous prouve donc que la théorie qui veut que les vues de Philon et de Josèphe fussent alors généralement admises, soulève de graves difficultés.

V

Il nous est impossible, eu égard aux limites qui nous sont imposées, de jeter un coup d'œil sur l'opinion de l'ancienne Eglise; ce n'est d'ailleurs pas nécessaire. Les sources que nous avons consultées sont les seules qui puissent nous éclairer sur les idées courantes dans le premier siècle de l'Eglise. Quant au témoignage du *Talmud*, il est bon de citer le passage bien connu du *Baba-bathra*, 14 [b], où il est dit que Moïse écrivit le Pentateuque, à l'exception des huit derniers versets.

Il faut noter que ce fait établit une distinction qui n'est pas sans importance entre l'opinion du Baba-bathra et celles de Josèphe et de Philon. Actuellement le *Baba-bathra*, dit *Baraitha* ou *Mishna externe*, jouit d'une autorité presque aussi grande que celle de la *Mishna de Rabbi-Jehuda*. Cependant, bien que les vues du *Baba-bathra* aient généralement prévalu, la date de ce traité est trop postérieure pour que nous puissions affirmer sur son témoignage quelle était l'opinion du premier siècle de l'Eglise. Si on voulait toutefois l'entreprendre, on se heurterait à cette idée si familière au Talmud et à la littérature rabbinique, qui veut que Dieu ait été le seul auteur et l'auteur direct de la *Thorah* (= le Pentateuque), qu'il gardait avec lui dans le ciel longtemps avant la création (*Shabbath*, 88 [b], etc.) En soi ce fait ne serait pas incompatible avec une activité de Moïse qui aurait consisté à recevoir et à présenter la *Thorah* comme une révélation de Dieu ; mais ceci nous montre l'habitude qu'avaient les Juifs de cette époque d'envisager la *Thorah* dans son origine divine, et de faire abstraction de tout facteur humain. Dans certains passages Dieu nous est représenté comme donnant à Moïse la *Thorah* dans son ensemble (= le Pentateuque) sous sa forme écrite. (*Berachoth*, 5 [a].) Il est vrai que ces affirmations sont combinées avec d'autres opinions tellement absurdes qu'elles sont, en pratique, sans valeur; toutefois elles peuvent nous montrer qu'il ne faut pas trop insister sur les déclarations du Baba-bathra. Une dernière citation nous montrera combien peu l'expression *loi de Moïse* (ou livre de Moïse) emporte la mosaïcité du Pentateuque. Le traité *Shabbath*, 89 [a], nous montre Satan demandant à l'Eter-

nel : « Où est la *Thorah ?* » L'Eternel lui indique la terre et finalement Moïse a qui elle a été donnée. Moïse cache la loi à Satan, et à cause de ce pieux respect envers la *Thorah*, l'Eternel déclare qu'elle sera appelée du nom même de Moïse, la *Thorah de Moïse*. (Cf. Weber, altsynag. paläst. Theol. pp. 15, 90, 25.)

VI

Ainsi donc ni le Nouveau Testament ni les documents antérieurs, contemporains ou postérieurs, ne nous fournissent sur l'auteur du Pentateuque des renseignements tels qu'ils nous autorisent à donner des paroles de Jésus-Christ et de ses disciples une interprétation à laquelle une stricte exégèse ne nous a point conduits.

Mais nous devons aller plus loin ; nous ne pouvons accorder que l'idée courante du temps nous lie nécessairement dans l'explication des paroles de Christ et des auteurs sacrés.

a) Remarquons que le témoignage qui nous rapproche le plus des temps du Seigneur est celui de Philon et de Josèphe, qui seul peut être admis comme nous donnant l'idée reçue des Juifs palestiniens. Mais leur opinion nous conduit à admettre la mosaïcité des huit derniers versets du Pentateuque. Si donc Jésus a adopté la croyance (supposée) du temps sur l'auteur du Pentateuque, il a dû admettre la mosaïcité de Deut. XXXIV, 5-12. Ceci nous interdit-il de prendre en considération les arguments qui nous prouvent la non-mosaïcité de ces versets ?

b) Mais nous n'avons pas le droit de dire que Jésus et ses disciples aient adopté la croyance du temps ; car leurs paroles, nous l'avons vu, n'impliquent pas nécessairement une telle croyance. Le leur imputer reviendrait à dire que c'est à tort qu'on attribue à Moïse *certaines* paroles qu'il a prononcées (ou écrites), parce que les personnes auxquelles Jésus s'adressait ont cru faussement que Moïse avait tout aussi bien prononcé (ou écrit) certaines autres paroles. Il ne saurait être question de voir ici une fraude. En réalité, s'il est avéré que Jésus, dans le but d'éviter un conflit avec les Juifs, conflit qui eût pu entraver son œuvre, et dans lequel aucun principe n'était en jeu, se soit discrètement arrangé de façon à ne faire aucune allusion à l'*auteur* du Pentateuque, sachant que la croyance

populaire à cet égard était fausse, tandis qu'il en appelait librement et à juste titre à l'*autorité* de Moïse en tant qu'elle pouvait l'aider à réaliser son plan, nous ne pouvons qu'admirer sa sagesse et sa prudence. Nous pouvons même dire, d'une façon plus générale, que si nous limitions les paroles de Jésus par les croyances populaires du temps, nous aurions à regretter les plus riches et les plus profondes pensées des évangiles. Les passages Marc V, 39 ; Jean II, 19; Jean XI, 11, et plusieurs autres paraboles de Jésus nous montrent dans quelle erreur nous tomberions si nous essayions de déterminer le sens réel de ses paroles au travers des préjugés et de l'ignorance de ses auditeurs.

Ainsi, non seulement nous n'avons pas de preuve certaine que la croyance à la mosaïcité du Pentateuque fût générale parmi les Juifs contemporains du Seigneur, mais si même il en était ainsi, ce fait ne changerait en rien les résultats auxquels nous a conduit le développement progressif de notre exégèse.

Nous arrivons ainsi à la conclusion que nous nous étions proposé d'atteindre dans cette série d'articles. Notre but n'a pas été de prouver la non-mosaïcité du Pentateuque ; et telle n'est pas la conclusion à laquelle nous sommes arrivé. C'est là une question qui reste ouverte, et nous pouvons hardiment, sans crainte d'entrer en conflit avec les enseignements de l'Ecriture, soumettre tous les témoignages que nous pourrons réunir à la critique historique, à laquelle seule nous devons nous soumettre en dernier ressort. Si l'on prouve que Moïse a écrit le Pentateuque considéré dans son ensemble, aucune expression du Nouveau Testament ne contredira cette opinion. S'il est démontré que Moïse n'a écrit que certaines parties du Pentateuque, l'autorité suprême de Jésus-Christ et celle du Saint-Esprit qui a inspiré ses disciples n'en seront en rien ébranlées.

Traduit de l'*Independent* de New-York,
par E. Neel.

BULLETIN

THÉOLOGIE

Dictionnaire biblique illustré de Calw[1].

L'éditeur de cet ouvrage, M. le pasteur Zeller à Waiblingen, se propose de mettre à la disposition du lecteur attentif tous les renseignements indispensables pour une connaissance sérieuse et approfondie de la Bible. Les anciens usages, les questions frappantes, tous les termes en un mot dont on a besoin de se rendre compte pour comprendre ce qu'on lit trouveront ici leur explication. Sans avoir précisément en vue l'édification, si l'on entend par là une émotion religieuse ayant plus ou moins fait divorce avec l'intelligence, cet ouvrage est destiné surtout aux lecteurs réfléchis, aux théologiens et aux professeurs, sans perdre entièrement de vue les savants proprement dits. Des cartes, des plans, de nombreuses gravures serviront à rendre le texte encore plus compréhensible. Nous avons remarqué parmi les dessins un facsimilé d'une de ces célèbres briques qui composaient les substantiels feuillets de ces livres formant des bibliothèques encombrantes déjà avant Abraham.

Ce dictionnaire, dont nous avons la première livraison en main, en contiendra sept autres qui paraîtront avant octobre 1884.

L'auteur s'est assuré la collaboration du prof. Fréd. Delitzsch, de Leipzig, qui fait autorité en tout ce qui concerne l'assyriologie et de MM. Orelli et Godet, plus connus dans nos contrées. Les

[1] *Calwer Bibellexikon. Biblisches Handwörterbuch illustrirt.*

collaborateurs, recrutés parmi des hommes de tendances diverses, seront unis par les liens d'un respect et d'un amour communs pour la Sainte Ecriture, comme la Parole de Dieu. Aujourd'hui que nous sommes condamnés à ne connaître qu'en partie, il convient de savoir tolérer les nuances inévitables dans l'exposition de la même vérité jusqu'à ce que le soleil se lève pour chacun dans toute sa splendeur.

La présente livraison (de cent vingt-huit pages grand in-quarto) va de la lettre A à C. (Chérubins.) Elle contient un plan de Jérusalem et une carte de la Palestine coloriée, sans parler de nombreuses gravures. Une des livraisons subséquentes donnera une carte de l'Asie antérieure. L'ouvrage entier n'aura pas moins de cinq à six cents illustrations. Pour éviter toute confusion, les éditeurs rappellent que ce dictionnaire doit être désigné par le nom de la librairie qui l'édite : *Calwer Bibellexikon*. Le prix est de 1 marc la livraison, soit 1 fr. 25 c.

César Malan. — Les grands traits de l'histoire religieuse de l'humanité [1].

L'ouvrage que M. Malan, le collaborateur fidèle et assidu de cette Revue, présente sous ce titre au public religieux, est intéressant à plus d'un titre, à une époque surtout où les recherches historiques occupent une place importante dans le monde cultivé. Ce n'est pas qu'il s'agisse dans ce beau volume de près de quatre cent cinquante pages, d'études historiques de détail ou de nouvelles découvertes sur l'histoire des religions, mais il y est question de l'histoire dans son sens le plus élevé ou plutôt de ce qu'on est convenu d'appeler, en style d'école, la philosophie de l'histoire. Comme le titre l'indique, l'auteur embrasse d'un coup d'œil large et élevé ce qu'il considère comme la véritable histoire, c'est-à-dire l'histoire des rapports de Dieu avec l'homme, il en pose les jalons et en suit l'évolution avec une remarquable élévation de pensée et de foi. Nous ne pouvons songer à donner une analyse complète de cet ouvrage important. Nous nous bornerons à signaler le plan

[1] Genève : A. Cherbuliez ; Paris : J. Grassart, 1883.

de l'auteur et quelques-unes de ses principales idées. Heureux serions-nous si par là nous réussissions à donner envie de le lire et de le consulter pour en savoir plus long.

Dans son introduction, M. Malan relève avec force le fait que, pour un peuple comme pour un individu, l'élément religieux sera toujours l'élément central, le moteur premier de sa vie. C'est la religion qui décide non seulement du caractère et des mœurs, mais de la vie même d'une nation tout entière. Or, la religion n'est autre chose que le rapport entre l'âme humaine et ce qui pour cette âme serait le fait ou l'être dont elle croirait dépendre. Quelle est donc dans l'économie actuelle l'histoire de ce rapport? N'oublions pas de dire que l'auteur pose nettement l'état anormal de l'homme, soit le fait du péché, comme point de départ de cette histoire, qui sera ainsi l'histoire d'un retour de l'homme au Dieu dont il s'était séparé et d'un salut de Dieu.

Ces principes posés, M. Malan distingue à proprement parler deux sortes d'histoires dans l'histoire religieuse générale de l'humanité. La première est celle de *l'idée* ou des idées religieuses; c'est la *recherche de Dieu par l'homme* placé devant les seules lumières de sa conscience. La seconde est cette de la *foi religieuse*, c'est-à-dire de l'acte d'obéissance par lequel le cœur répond librement *à la recherche de l'homme par Dieu lui-même*.

La recherche de Dieu par l'homme revêt deux formes successives que l'auteur développe d'une manière très étendue. L'homme d'abord cherche le divin *dans la nature qui l'entoure*. Ici vient se placer l'exposition des cultes si nombreux et si divers du fait de nature, qui se rencontrent tout spécialement dans les races de l'orient. Fétichisme, chamanisme, brahmanisme, boudhisme, islamisme, sabéisme, etc., sont successivement passés en revue avec les traits qui les distinguent ou qui les rapprochent. C'est là une partie fort intéressante du livre de M. Malan qui renferme une foule de jugements, de détails des plus judicieux, sans que jamais l'auteur perde de vue le fil général du plan qu'il a adopté et qu'il noie le principal dans l'accessoire. Ce qui caractérise d'une manière générale ces races de l'orient au point de vue religieux, c'est leur état de passivité absolue à l'endroit de l'impression que fait sur elles la nature extérieure, c'est ensuite l'absence ou du

moins l'affaiblissement très marqué du sentiment de responsabilité à l'égard d'une divinité. Les mots de sainteté, de devoir, de liberté leur sont inconnus. Le péché n'est qu'une erreur ou un malheur, aussi leur pensée n'a-t-elle que faire d'un Dieu personnel qui pardonne. De là le fait que la puissance et la grandeur de ces peuples a été purement matérielle. La vie de l'esprit est chez eux absente.

Mais l'homme fait un pas de plus, en cherchant le divin, non plus dans la nature, mais *dans l'homme*, dans la conscience de lui-même. C'est la seconde forme de la recherche de Dieu par l'homme, celle qui est propre aux peuples de l'occident. Il y a trois degrés successifs à distinguer dans cette évolution. Le premier est la recherche du divin dans *l'idéal* de l'activité humaine, point de départ et principe de la vie et de la civilisation grecque. Les Grecs représentent la vie divine elle-même sous nne forme humaine, mais ils saisissent cette vie par son côté intellectuel et esthétique plutôt que moral. La vertu pour eux est avant tout ce qui est beau. Le second degré est l'affirmation du divin *dans le droit* qui protège l'activité humaine, c'est ce qui constitue l'activité nationale des Romains. Leur trait distinctif est le caractère et la volonté. Tandis que l'âme du culte grec est le sentiment de la beauté, le fond du culte romain réside dans l'idée de la puissance. Leurs dieux sont dignes et graves autant que chez les Grecs ils étaient légers et joyeux. En outre, du fait que l'homme est considéré comme volonté, découle la naissance du droit et l'idée de la justice. Le troisième degré de cette évolution est la revendication de la *liberté individuelle*, supérieure aux lois de la culture grecque et de la législation romaine. C'est ce qui constitue le fonds de la vie des peuples germains. Leurs dieux sont des personnalités vivantes et représentent le sentiment passionné des droits de la personnalité.

Comme caractéristique générale, ce qui distingue, partant de ces idées religieuses, les peuples occidentaux des peuples de l'orient, c'est leur caractère d'énergie et d'initiative. Chez eux la divinité est conçue comme un être personnel et actif dans sa liberté. L'homme religieux n'est plus l'esclave d'un fait, il se sent engagé dans un rapport de volonté avec une volonté semblable,

mais supérieure ; il en résulte le sentiment de la responsabilité. De là le fait que ce sont des peuples vivants et de progrès.

La conclusion que l'auteur tire de ce livre premier, l'homme cherchant Dieu, c'est que l'humanité, bien que devenue consciente des lois de son activité, n'est cependant pas arrivée à apprécier dignement le caractère de la vie qui est à la source de cette activité. Méconnaissant le but assigné à cette vie, elle s'est montrée incapable d'inaugurer un rapport direct et personnel avec Dieu lui-même. Malgré tout son développement le paganisme est arrivé à la désespérance. C'est là précisément que Dieu voulait le faire aboutir. L'union vraie, personnelle de Dieu avec l'homme a été préparée dans l'histoire du paganisme ; mais elle ne pouvait se réaliser que quand Dieu lui-même apporterait le salut, la vérité et la vie dont l'homme laissé à lui-même avait longtemps cherché en vain le secret. C'est au développement de l'occident que vient, par le judaïsme, se rattacher l'action divine en vue du salut de l'homme, parce que le seul occident est arrivé à la conscience de la liberté et par conséquent de la responsabilité humaine. Nous ne saurions nous passer d'aucune des trois bases historiques de notre existence personnelle : la beauté ou l'harmonie, l'ordre ou le droit et la puissance fondés sur le droit, et enfin l'énergie de la liberté individuelle. A l'œuvre de l'homme et sur cette base devait s'ajouter l'œuvre directe de Dieu.

C'est ici que l'auteur ouvre son deuxième livre intitulé : *Dieu cherchant l'homme.* A mesure que l'humanité se lasse d'une recherche dont elle discerne toujours plus l'inanité, Dieu se manifeste aussi toujours plus à cette âme au moyen d'une expérience directe et personnelle. Dieu avait donné sa loi au peuple qui devait être la lumière du monde, afin que l'homme entrât avec son Dieu dans un rapport personnel de volonté. Il y joint dans la loi lévitique les assurances de sa grâce et ses promesses. Comme on le voit, ici c'est Dieu qui prend l'initiave du rapport religieux. Ceci se montre dès l'origine de ce peuple. En effet, ce n'est pas Abraham qui cherche Dieu, mais c'est Dieu qui cherche Abraham. Placé devant cette initiative divine, la seule question qui se pose pour ce peuple est de savoir y répondre par une obéissance attentive et émue. Abraham est le type de cette obéissance et de cette

foi simple, décidée, héroïque. L'histoire d'Israël nous place, non pas devant une idée religieuse, mais bien devant une foi, la foi au *Dieu saint* qui veut la justice et la confiance au *Dieu qui pardonne.* En outre, la conscience morale revêt en Israël la forme du sentiment de la *justice,* active ou passive, qui est pour ce peuple ce qu'était la beauté pour les Grecs, etc. Quant au rapport de l'homme avec Dieu, ce qui le caractérise dans la pensée religieuse d'Israël, c'est sa culpabilité. Le péché n'est plus seulement mal ou malheur, mais offense. De là la notion du repentir, inconnue chez les païens. Mais dans son ensemble, le peuple a fait naufrage quant à la foi. Il est retombé à croire au monde visible et à soi plus qu'en Dieu et au monde invisible, ou du moins à ne vouloir du Dieu invisible que des bienfaits visibles et terrestres. Sa faute a été, comme celle du premier père, de vouloir par sa propre force et en suivant sa propre voie, atteindre, au dehors du chemin tracé par Dieu, le but assigné à sa vie. Sa faute a été d'envisager comme privilège ce qui était grâce ; sa faute a été, au lieu de recevoir avec humilité la justice de Dieu, de vouloir établir lui-même sa propre justice.

Il n'avait point suffi que Dieu mît *sa volonté devant l homme par sa loi ;* il fallait qu'il mît *cette volonté dans l'homme par son esprit.* Pour cela il s'unit à l'humanité dans la personne de Jésus de Nazareth qui devient un second chef pour notre race. La naissance de Jésus-Christ est une œuvre directe de Dieu lui-même. L'action personnelle du Christ n'est que l'action divine mise à la portée de notre expérience humaine. En Christ nous voyons l'humanisation de Dieu dont nous ne pouvons avoir l'idée que si nous avons appris à connaître, à côté de l'homme né de la chair et du sang, l'homme spirituel, l'homme caché du cœur. C'est là tout l'opposé de la divinisation de l'homme qui fait le fond de la religion de l'homme. Jésus-Christ est d'abord l'apparition sur la terre de l'homme normal, la réalisation historique de la pensée du Créateur, lorsqu'il avait formé l'homme pour qu'il devînt l'image humaine de Dieu. Tandis que les autres hommes perçoivent Dieu *devant eux,* soit dans sa parole, soit dans ses actes, lui possède et la volonté de Dieu et la Parole divine *au dedans de lui-même.* Si c'est l'homme normal, c'est aussi le Fils de Dieu. La présence de Dieu en lui, lui

donne le droit, lui impose même le devoir de se nommer Fils de Dieu.

Mais à côté de Jésus, Fils de l'Homme et Fils de Dieu, il y a encore le Christ de Dieu. Il n'y a pas seulement ce que Jésus est, mais aussi ce qu'il fait. Ici l'auteur développe le ministère et l'œuvre proprement dite du Christ, qui pour nous rendre participants de sa vie, a dû être un *Sauveur*. Ce Sauveur nous ne pouvons le saisir que grâce à un acte moral. Il faut pour cela que notre cœur se laisse émouvoir par l'œuvre divine de miséricorde et d'amour, dont ce Sauveur est la vivante et sympathique expression. A l'égard de la manière dont le salut nous est communiqué, la seule chose qui puisse nous éclairer, c'est l'expérience de notre cœur. Nous avons besoin de la réalité de Dieu. Mais nous avons de la peine à nous imaginer un tel être personnel qui serait parfait. Notre conscience suppose une volonté qui exige la justice et le droit et qui, d'autre part, suspend, modère, modifie cette première exigence. Ces deux principes s'appellent sainteté ou justice absolue, et d'autre part amour infini. Faute de pouvoir se représenter dans leur unité ces deux principes, plutôt que de renoncer à saisir Dieu, l'homme a préféré, dans le paganisme, se faire deux espèces de Dieu représentant ces deux principes. Mais si la pensée de l'homme se trouvait en présence d'un acte personnel impliquant en même temps et l'amour infini et une sainteté et une justice absolue, elle serait devant un fait divin dont l'auteur serait le Dieu un, le Dieu vivant et parfait saisi dans la conscience et dans le cœur. Ce fait qui résume à la fois la justice et la grâce, c'est la mort de Christ considérée comme une action de Dieu à l'égard de l'homme, et c'est en présence de ce fait que nous place l'Evangile.

Passant aux résultats historiques de la présence sur la terre de Jésus-Christ, l'auteur se demande s'il faut les chercher dans le christianisme traditionnel. Agir ainsi ce serait, selon lui, donner à ce fait extérieur et historique une importance qu'il ne saurait posséder, ne fût-ce que par cela seul que la plus grande portion de la race humaine y est encore à cette heure étrangère. D'ailleurs il y a dans ce christianisme historique beaucoup d'éléments de cet ancien paganisme auquel nous savons qu'il n'a été substitué que

d'une façon extérieure et forcée. L'œuvre divine qui s'accomplit dans l'histoire c'est le témoignage rendu à la vérité ; mais à côté de ce témoignage, il y a encore une autre œuvre par laquelle, après l'avoir annoncé et promis, Jésus-Christ, en sa qualité de chef du royaume de Dieu, envoie l'Esprit de Dieu pour convaincre et pour affermir, pour régénérer et pour sanctifier les âmes. Cette seconde œuvre, sans laquelle la première demeurerait inféconde, ne peut s'être accomplie une fois pour toutes dans l'histoire. Elle doit être constante et constamment renouvelée. Ce n'est donc pas l'œuvre extérieure, qui fut celle du Christ historique ; c'est l'œuvre intérieure que le Christ glorifié opère actuellement du ciel par son esprit. Le royaume né de cet esprit ne saurait être réalisé que dans l'avenir et doit être pour le moment l'objet de notre foi. Quand il apparaîtra dans sa perfection, l'histoire sera terminée.

Mais si le royaume de Jésus-Christ est ainsi le but prochain de l'histoire religieuse de l'humanité, nous devons cependant nous demander où nous devons chercher les résultats actuels de son œuvre sur la terre. C'est ici que l'auteur en vient à caractériser les Eglises historiques, dont le nombre, l'antagonisme et l'exclusion bien souvent suffisent pour démontrer, selon lui, que ce n'est pas dans les faits ecclésiastiques qu'elles constituent, qu'il faut chercher le résultat de l'œuvre accomplie en vue du salut des hommes. Ces Eglises n'en sont pas moins un fait, un trait caractéristique du monde moderne, qu'on ne saurait ignorer. Pour les détails de cette analyse des diverses Eglises qui se partagent le monde chrétien, nous renvoyons le lecteur au livre lui-même. Disons seulement que, de l'avis de l'auteur, ce qui est à la racine de l'anarchie actuelle des Eglises, c'est la question d'autorité. Pour le catholicisme, celle-ci réside dans l'Eglise elle-même, considérée comme institution divine ; pour le protestantisme, elle est attribuée à l'Ecriture, mais elle est mal définie, soit en elle-même, soit à l'égard de la part d'autorité que les protestants attribuent aussi plus ou moins à la tradition ecclésiastique. De là des malentendus et des divisions. Pour l'auteur, la question d'autorité demeure résolue dans ce sens qu'il est arrivé à regarder la vie éternelle de l'âme humaine comme consistant en un rapport direct et personnel avec Dieu lui-même, et, par conséquent, à voir l'objet de

la foi non pas dans le témoignage scripturaire, pas plus que dans l'Eglise, mais dans Celui que ce témoignage met à la portée de notre expérience.

M. Malan se demande ensuite quelle sera, à ce point de vue, la position du chrétien à l'égard du christianisme traditionnel représenté par les Eglises et en particutier par les Eglises nationales. Si celles-ci ne sont pas directement instituées de Dieu, il reconnaît cependant qu'elles sont, comme institutions, voulues de lui, providentielles, et qu'elles ont une mission à remplir. Il en proclame ainsi la légitimité et se sépare en cela de la théorie de M. Vinet. Ce dernier a eu le tort, selon lui, d'oublier que si la religion est appelée à devenir un fait individuel, elle n'est cela ni premièrement, ni même exclusivement. Mais tout ce que le croyant parvenu à une libre et entière conscience de sa foi pourra trouver à son usage dans l'Eglise traditionnelle spéciale qui sera à sa portée, ce sera la répétition publique et officielle du témoignage documentaire de Jésus-Christ et du salut. Cela cependant ne saurait suffire à ses besoins. Il lui faut, en outre, l'assemblée d'édification, propre à édifier et à développer l'expérience personnelle et intérieure de la foi. Ces deux formes de la vie religieuse peuvent, il est vrai, se produire l'une à côté de l'autre dans la même institution ; mais si désirable que cela soit, ce n'est pas toujours le cas. En tout cas l'Eglise traditionnelle ne doit jamais prendre la place d'une réunion d'édification, mais le plus beau fruit de cette Eglise sera toujours de voir apparaître dans son sein des assemblées d'édification nombreuses et variées. — Cette question de l'Eglise et des Eglises est traitée par l'auteur avec beaucoup d'indépendance et d'impartialité. On peut parfaitement ne pas partager en tout point son opinion quant à la place trop effacée, selon nous, qu'il accorde à l'Eglise traditionnelle, et surtout quand il semble annoncer, en prophète, sa disparition prochaine. Toutefois il en reconnaît la légitimité ; par le temps qui court, nous lui en savons gré. — En fin de compte, la véritable histoire des résultats dans le monde de l'œuvre du Christ ne saurait être cherchée, selon lui, ni dans les fastes officiels des Eglises traditionnelles, ni dans la chronique des conventicules.

Cette histoire ne sera jamais que celle de l'expérience intérieure de Jésus-Christ dans le cœur du vrai chrétien.

Deux morceaux scripturaires résument pour l'auteur cette histoire religieuse dans ses deux principales phases. C'est d'abord le songe de Nébucadnetzar, la statue à la tête d'or et aux pieds d'argile, qui dépeint admirablement l'histoire de l'homme à la recherche de Dieu ; c'est ensuite la parabole de l'enfant prodigue qui représente admirablement l'histoire de Dieu venant à la recherche de l'homme. Voilà pour les faits. — Quant aux principes, M. Malan les résume comme suit, si du moins nous l'avons compris. Deux chemins sont ouverts pour ramener l'homme à Dieu : 1° celui de l'homme lui-même ou de l'idée religieuse, lequel n'aboutit pas ; 2° celui que Dieu lui-même ouvre à l'homme et qui s'appelle la foi en Dieu. Si l'idée religieuse est l'expression naturelle et nécessaire des besoins qui la dictent, elle ne saurait cependant conduire l'homme jusqu'à Dieu lui-même. En effet, le moins qu'on puisse affirmer du fait religieux, c'est qu'il constitue *un rapport* dont un des termes est notre être personnel. Du moment où l'homme a conscience de son moi comme d'une personne, la dépendance qui caractérise la vie de ce moi exige aussitôt l'existence d'une personne supérieure et absolue à laquelle ce fait puisse être attribué comme à sa cause. Il ne suffit pas de l'idée, nous dit avec beaucoup de raison l'auteur, il faut Dieu lui-même, Dieu lui seul comme objet vraiment digne de la foi du cœur de l'homme. Croire en Dieu, ne croire qu'en lui, attendre tout de lui, ne s'attendre qu'à lui ; savoir se détacher de toute confiance et en soi-même et dans les hommes et dans le monde ; apprendre de sa foi à dominer ce monde sans le mépriser et sans le haïr, comme aussi à l'aimer sans le servir ; réserver sa crainte, son espoir, sa joie pour Dieu lui-même et pour Dieu seul ; ne se servir ici-bas que de ce dont on peut lui rendre grâce, tout en ne se donnant, tout en ne donnant son cœur qu'à lui ; voilà cette très sainte foi qui nous justifie à ses yeux et, par conséquent, devant notre propre conscience ; cette foi qui nous sauve en nous faisant vivre de sa vie ; cette foi « hors de laquelle tout est péché, » et qui, au sein de cette existence passagère, est, en elle-même, le

début, le germe en même temps que le gage de notre vie éternelle, de cette vie que Dieu avait voulue pour l'homme, et qu'il est venu nous révéler et nous rendre en Jésus-Christ, le Sauveur.

Tel est ce bel ouvrage dont nous n'avons donné, je le crains, qu'une idée fort imparfaite, cet ouvrage auquel nous souhaitons tout le bon accueil qu'il mérite, et que nous nous plaisons à recommander à tous ceux qui aiment à se rendre compte de l'espérance qu'ils ont, à se préoccuper de la seule chose nécessaire. Ce livre n'est pas seulement destiné au cercle restreint des théologiens, dans la bibliothèque desquels il occupera une place des plus honorables, mais il s'adresse aussi au public cultivé en général, qui trouvera à sa lecture un vif intérêt et grand profit. Le fait que l'auteur l'a écrit tout d'abord sous forme de cours donné à ses enfants en augmente encore le charme et lui communique une sorte de fraîcheur et de vie qui fait du bien au cœur autant qu'il contribue à éclairer et à développer l'esprit. P. B.

FAITS DIVERS

Programme de la Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne pour l'année 1883.

Les directeurs avaient décerné l'année passée une médaille d'argent et deux cents florins à l'auteur du mémoire sur le *dogme ecclésiastique de l'Ecriture*, muni de la devise ἡ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται, si cet auteur consentait à se faire connaître. Il y a consenti et s'est trouvé être M. Karl Walz, Pfarrer zu Bad Nauheim (Hessen). Ce mémoire, revu d'après les observations des directeurs, est sous presse.

Les directeurs, dans leur session du 17 septembre et jours suivants, ont prononcé sur *vingt-deux* mémoires qui leur avaient été offerts en réponse à deux questions mises au concours en 1881.

Ce chiffre élevé les engage à faire une remarque générale, sans signaler les mémoires actuels qui en sont atteints. Les concurrents épargneraient beaucoup de peine inutile à eux-mêmes et à la direction s'ils se rendaient compte des conditions inséparables du prix. On comprend que la société n'accorde pas 400 florins et n'insère pas à ses œuvres des écrits jetés sur le papier sans étude sérieuse préalable. Si dans la règle elle donne la préférence à des traités accessibles aussi à des lecteurs qui ne sont pas théologiens, elle ne peut en tout cas couronner que ceux qui sont plus qu'une brochure ou un article de revue et présentent le résultat de recherches scientifiques.

Dix mémoires avaient pour objet la question suivante : la société demande, comme contribution à la connaissance et à l'appréciation du christianisme primitif, une exposition de la doctrine de la *prière* d'après le Nouveau Testament.

Le premier, en langue française avec la devise : *ne vous inquiétez de rien*, etc. (Philip. IV, 6, 7) n'était qu'une déclamation embrouillée qu'on a dû écarter sur-le-champ.

Il en a été de même du second, en hollandais (épigraphe : πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει), qui ne contenait que des pensées édifiantes, sans aucune valeur scientifique.

Le troisième, également en hollandais (épigraphe : *gij dan bidt aldus*), avait un peu plus de mérite, mais ne contenait que des lieux communs, sans offrir quelque trace d'études exégétiques et critiques et sans caractériser le christianisme primitif par les résultats obtenus. Impossible de songer au couronnement.

L'auteur allemand du quatrième mémoire, muni d'une épigraphe empruntée à Justin Martyr, se montrait familiarisé avec le Nouveau Testament et exposait ses idées dans un style coulant. Mais totalement dominé par le dogmatisme et le ritualisme, il n'avait pas l'idée d'une conception historique du Nouveau Testament. Partant de quelques textes, surtout de l'épître aux Hébreux, il a développé sur la prière chrétienne, et notamment sur l'adoration de Dieu dans l'église, un système qui ne ressemblait à rien moins qu'à une exposition des idées des auteurs du Nouveau Testament et qui allait même à plusieurs égards jusqu'à en offrir le contraire. Ici encore on ne pouvait songer à accorder un prix.

Le cinquième mémoire, également en allemand, avec l'épigraphe : ἀδιαλείπτως προςεύχεσθε, n'avait pas appliqué la doctrine de la prière selon le Nouveau Testament à l'appréciation du christianisme primitif. Il manquait d'ailleurs d'une indication claire de la marche des recherches, d'une solution des questions exégétiques et critiques qui se trouvaient sur le chemin de l'auteur, d'une exposition des traits caractéristiques de quelques auteurs du Nouveau Testament. L'incontestable assiduité de l'auteur et l'esprit chrétien qui l'anime ne sauraient compenser ces défauts.

L'introduction du sixième mémoire, avec la devise empruntée à Luther : *eines Christen Handwerk ist das Beten*, présentait de judicieuses réflexions sur l'intention de la question et sur la méthode à adopter pour y répondre. L'auteur a jugé avec raison que pour apprécier la prière selon le Nouveau Testament, il fallait la comparer à celle d'autres religions, afin d'en tirer des conclusions

à l'égard du christianisme positif. Malheureusement l'ouvrage n'a pas répondu au projet. La forme du mémoire était défectueuse. L'ordre adopté pour les livres du Nouveau Testament l'était également et ne permettait pas le développement historique de la doctrine de la prière d'après le Nouveau Testament, que l'auteur s'était proposé de donner. L'exposition des conséquences, dans la troisième partie, n'était pas à la hauteur du sujet. L'ensemble enfin manquait d'originalité et de profondeur. On a dû encore refuser le prix.

L'auteur du septième mémoire, en allemand, avec la devise : *rogate*, se distinguait de ses compétiteurs en comparant l'appréciation de la prière dans le Nouveau Testament avec celle de Kant, de Schleiermacher et d'autres. Si son écrit gagnait par là en actualité, il tombait dans des considérations apologétiques, sujettes à beaucoup de contradiction. Ce procédé d'ailleurs le détournait de l'objet essentiel : exposition impartiale des idées du Nouveau Testament, soit communes à tous les auteurs, soit personnelles à quelques-uns d'entre eux. L'exégèse manquait de profondeur. Il n'était pas non plus question d'un parallèle de la prière du Nouveau Testament avec celle du païen et du juif. Enfin le quatrième chapitre, traitant de la prière par rapport à la personne de Jésus-Christ, a provoqué plusieurs objections sérieuses. Pour toutes ces raisons les directeurs regrettent de ne pas pouvoir donner leur suffrage à un travail louable à plusieurs égards.

Le huitième mémoire (allemand, avec une devise empruntée à Xénophane) se distinguait, au jugement unanime des directeurs, par une étude sérieuse du Nouveau Testament et par le soin apporté à l'interprétation de tous les passages qui se rapportent à la prière. On reconnut même volontiers la présence d'observations aussi nouvelles que justes. Cependant l'ensemble n'était pas satisfaisant. S'attachant à Hilgenfeld (Einleitung in das Neue Testament), l'auteur traite successivement de la prière du Christ synoptique, du judéo-christianisme, du paulinisme, de la tendance intermédiaire et du johannisme, en adressant à chacune de ces tendances les mêmes questions relatives à la prière. Tous les directeurs n'admirent pas le groupement des écrits du Nouveau Testament adopté par l'auteur, et ceux qui n'y trouvaient pas de

difficulté jugèrent que l'application de ce principe avait enfanté ici des distinctions trop subtiles. Le cadre d'ailleurs avait fait tomber l'auteur dans d'inutiles redites, qui rendaient le travail peu attrayant. Ajoutons que la critique historique était si absorbante qu'elle a fait oublier de résumer les résultats : on dirait que l'auteur s'était plutôt livré à une recherche sur les origines des livres du Nouveau Testament qu'à une exposition caractéristique de la prière, contenue dans ces livres. Il en est résulté un travail qui n'a nullement répondu à l'attente qu'on en avait. L'auteur aurait pu construire un bon édifice s'il avait convenablement disposé les matériaux qu'il avait rassemblés. C'est pour y avoir manqué qu'il n'a pas pu obtenir le prix.

Le neuvième (en allemand, avec l'épigraphe : *sursum corda!*) avait plusieurs mérites. Le Nouveau Testament lui est très familier. Il fournit de précieux matériaux pour l'appréciation de la doctrine contenue dans ces livres. Malheureusement en insérant dans la dernière partie de son travail : *la formation historique de la prière, notamment comme prière commune, d'après le Nouveau Testament*, il l'a exclue de cette appréciation. D'ailleurs en négligeant la distinction des types doctrinaux du Nouveau Testament, il n'a pas répandu de lumière sur le christianisme primitif, mentionné expressément dans la question. Enfin on réclama contre la manière dont l'auteur, en traitant de l'efficace de la prière, avait cru devoir soutenir la séparation absolue de la religion et de la philosophie. Les directeurs furent donc encore une fois contraints de refuser, quoiqu'à regret, la récompense du travail.

Le même jugement frappa le dixième et dernier mémoire, signé des paroles de K. Hase : *das Gebet ist der Naturlaut*, etc. Il y avait ici beaucoup à louer : un style pur, un développement régulier de la pensée, plusieurs observations justes, le parallèle constant de la prière chrétienne primitive avec la prière païenne et juive. Mais plusieurs défauts contrastaient avec ces qualités. En traitant séparément l'élément spécifiquement chrétien, l'auteur avait établi des distinctions arbitraires et était tombé dans des redites. Il confondait les divers types doctrinaux du Nouveau Testament; la méthode n'était pas analytique, mais synthétique; ainsi en comparant ces types, dans la seconde partie de son travail, il

leur appliquait un cadre arbitraire, non emprunté au Nouveau Testament. Il en résulta l'absence d'un développement de la doctrine de la prière et par conséquent celle d'une application de ce développement au tableau du christianisme primitif. Bien qu'au jugement de quelques directeurs l'auteur pourrait remédier à ces fautes, on estima cependant qu'il y avait une trop grande distance entre la pensée du comité et le travail de l'auteur pour permettre le couronnement.

En remettant la question au concours, on exprime à la fois le vœu que les concurrents prennent connaissance des jugements énoncés et préviennent toute méprise à l'égard de l'esprit de la question.

Les douze autres mémoires contenaient une réponse à la question : la société demande un traité sur la *foi* dans les écrits du Nouveau Testament.

Le premier mémoire (français, avec l'épigraphe : *le sentier du juste* (Prov. IV, 8) était intitulé *foi et croire*. Ces deux mots étant d'origine et de signification différentes, l'auteur a pensé que la question y faisait allusion et s'est appliqué à montrer les rapports et les différences qui existent entre ces deux termes, sans se soucier du Nouveau Testament grec. Il en est résulté des considérations confuses dont la lecture était aussi fatigante qu'infructueuse.

Le second, en allemand, avec la devise : *Weil Gott sein Wort beständig hält*, etc., n'étant que l'épanchement d'un cœur religieux, a été écarté sans être mis en délibération.

Le troisième, allemand, avec l'épigraphe : *Lasse den Glauben nimmer dir rauben*, très superficiel et insignifiant, n'était rien moins que capable d'éclaicir les différentes acceptions de la foi dans les écrits du Nouveau Testament.

L'auteur du quatrième, épigraphe 1 Jean V 4, s'était au moins efforcé d'atteindre ce but. Mais si la recherche ne manquait pas de plan et d'ordre, elle était superficielle et déstituée de toute valeur scientifique.

Le cinquième, en hollandais, avec l'épigraphe : *Wo die Werke und Liebe*, etc. (Luther), renfermait non une exposition des idées du Nouveau Testament sur la foi, mais leur synthèse, d'après un

plan conçu par l'auteur. En conséquence on ne rendait pas justice aux conceptions bibliques. Le plan d'ailleurs n'était pas logique et par conséquent peu propre à placer dans tout son jour ce que les écrivains du Nouveau Testament ont en commun. Il y avait enfin de graves objections à faire à l'interprétation d'une foule de leurs formules et de leurs affirmations. Les directeurs cependant ne se refusèrent pas au couronnement sans rendre hommage à la simplicité et à la clarté qui distinguaient ce travail.

La même méthode synthétique se trouva chez l'auteur allemand du sixième mémoire : *Der Glaube ist nicht Jedermanns Ding.* (2 Thes. III, 2.) On en constata aisément les effets désavantageux : l'exégèse manquait de temps en temps d'objectivité et se perdait dans l'harmonistique. Le traité d'ailleurs était loin d'être complet.

Le septième mémoire allemand (εἷς κύριος, μία πίστις) était tout différent : il s'était attaché à reproduire les idées individuelles de chaque auteur. Mais on ne pouvait approuver la manière dont l'auteur avait usé. Paul était traité le premier et les autres apôtres ainsi que Jésus lui-même étaient déclarés essentiellement d'accord avec lui. Cette démonstration n'était pas seulement très insuffisante, mais encore çà et là très superficielle et très maigre, surtout à l'égard du Jésus synoptique.

A peu près les mêmes raisons ne permettent pas de couronner l'auteur allemand du huitième mémoire, avec l'épigraphe Gal. II, 20. Il s'était attaché à montrer que le Nouveau Testament énonce partout les mêmes idées sur la place centrale qu'occupe la foi, sur son objet, son contenu, son essence, son origine et ses fruits. Cette préoccupation, dominant tout le travail, a exercé une influence nuisible sur l'interprétation de plusieurs textes. D'ailleurs le plan du travail, entraînant d'inévitables redites, la lecture en est fatigante. D'autre part, l'auteur connaît parfaitement son Nouveau Testament; il s'est donné beaucoup de peine ; sa sympathie pour le sujet qu'il traite se communique au lecteur. Mais toutes ces qualités n'ont pu balancer les défauts que nous avons signalés.

L'auteur français du neuvième mémoire (ἐκ πίστεως εἰς πίστιν) a fourni des données assez intéressantes sur l'usage et la signification des termes πίστις et πιστεύειν ; il se distinguait de plus par la clarté et la concision. Mais il n'a pas pénétré dans l'essence de la

foi telle que le Nouveau Testament la décrit et la recommande et n'a pas caractérisé les conceptions individuelles des auteurs, en sorte qu'on a dû lui refuser également le prix.

Le dixième mémoire, dû à un auteur hollandais et muni de la devise : *Gelooft het Evangelie*, est fort étendu et ne manque pas de remarques justes. Mais c'est tout le bien qu'on en peut dire. Le langage est défectueux. La diffusion fatigue le lecteur. La méthode n'a pas de caractère scientifique. L'auteur s'était proposé de de laisser de côté le travail de ses devanciers dans l'interprétation du Nouveau Testament, afin de parvenir à une juste intelligence de la pensée de Jésus et des apôtres. Il s'est trompé : l'impartialité dont il a voulu faire preuve, était chimérique et son exégèse a été dominée par ses opinions individuelles.

Le onzième mémoire, en allemand, avec la devise : εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν κ. τ. ἑ. (Rom. IV, 20) rencontra plusieurs objections. La forme était peu attrayante. Il n'y avait ni introduction, ni résumé des résultats obtenus. La distribution de la matière semblait souvent nuire au développement de l'idée de la foi. L'acception de la foi paraissait quelquefois très contestable. Et cependant les directeurs furent unanimes à reconnaître que l'écrivain habile avait surpassé de beaucoup tous ses concurrents et avait fourni un travail, excellent à plusieurs égards, qui pourra être consulté avec fruit par ceux-là mêmes qui n'en acceptent pas toutes les conclusions et qu'on peut qualifier de vraie acquisition pour la science théologique. Les directeurs conclurent de décerner le prix à l'auteur, dans l'espoir qu'il ne refusera pas de tenir compte des objections qu'ils croient devoir lui faire. En ouvrant le bulletin, on trouva le nom de A. Schlatter, lic. theol. Bern, Schweiz.

Signalons enfin le douzième mémoire, écrit en allemand avec la devise 2 Cor. IV, 7. Travail étendu, fait avec soin, non sans mérite même aux yeux des directeurs qui ne sympathisaient pas avec la tendance. Mais ce n'était pas une réponse à la question ; c'était une histoire de la conscience chrétienne dans la période qu'embrasse le Nouveau Testament, ou, si l'on veut, une théologie du Nouveau Testament, d'après la méthode critico-historique. Or un pareil travail diffère tellement de ce que la société demande, qu'on est porté à croire que ce n'est pas la question qui a mis la

plume à la main de l'auteur, mais qu'il a rapproché un travail dont il s'occupait de la question proposée et l'a adressé en réponse aux directeurs. On le sent, il ne pouvait être question d'attribuer le prix à un tel mémoire.

Les directeurs remettent au concours, en renvoyant au jugement porté ci-dessus sur les mémoires de la prière, la question suivante :

I. La société demande une exposition de la doctrine de la *prière* d'après le Nouveau Testament, destinée à contribuer à la connaissance et à l'appréciation du christianisme primitif.

II. Nouvelle question :

La société demande une histoire de l'application de la *critique historique à la Bible*. Cet exposé devra servir de guide pour fixer les principes de cette critique, afin d'éviter autant le scepticisme que le dogmatisme.

Le 15 décembre 1884 est le terme de rigueur assigné aux réponses.

On attend avant le 15 décembre 1883 les réponses aux questions, mises au concours en 1882, sur l'*origine de l'apostolat* et sur les *problèmes les plus importants de la vie morale*.

Pour une réponse satisfaisante à chacune des questions ci-dessus mentionnées, la société décerne la somme de *quatre cents florins* (800 fr. environ) ou, au choix des auteurs, soit la médaille d'or de la valeur de 500 fr. avec 300 fr. en argent, soit la médaille d'argent avec 770 fr. en argent.

Les mémoires couronnés sont insérés aux œuvres de la société et publiés par elle.

Une partie du prix peut être accordée, mais cette décision ne se prend qu'avec le consentement de l'auteur et l'insertion aux œuvres de la société n'en est pas inséparable.

Pour être admis au concours, les mémoires doivent être écrits distinctement en hollandais, en latin, en français ou en allemand (avec le caractère romain).

La concision est une recommandation, pourvu qu'elle ne nuise pas aux conditions qu'imposent la science et le sujet.

Les auteurs n'indiquent pas leurs noms, mais signent leurs mémoires d'une épigraphe et les adressent, avec un bulletin cacheté portant extérieurement la même devise et mentionnant intérieurement leurs noms et leurs domiciles, *franco*, au secrétaire de la société, M. A. Kuenen, professeur de théologie à Leide.

Les mémoires couronnés ne peuvent être ni réédités, ni traduits sans l'autorisation des directeurs.

Les auteurs peuvent publier les mémoires que la société ne publie pas. Cependant les manuscrits non couronnés demeurent la propriété de la société, à moins qu'elle ne juge à propos de les céder aux auteurs, s'ils en manifestent le désir.

REVUES

Dès cette année paraît à St-Gall et à Leipzig, chez Th. Wirth, une nouvelle revue de théologie:

THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT AUS DER SCHWEIZ
publiée par Frédéric Meili, pasteur à Zurich.

Jusqu'ici il ne se publiait dans la Suisse allemande que des journaux ecclésiastiques. Plusieurs, il est vrai, ouvrent leurs colonnes à des articles de théologie, mais, ainsi que le remarque dans son avant-propos l'éditeur de la revue que nous annonçons, « un journal paraissant chaque semaine ou tous les quinze jours est mal placé — soit à cause de son volume trop restreint, soit en raison de son intérêt prédominant pour les questions du jour — pour accorder l'hospitalité à des travaux scientifiques d'une certaine étendue. D'ailleurs il est incontestable que la plupart de ces articles, quelle que soit leur valeur, sont écrits en vue du parti auquel tel ou tel journal sert d'organe. » La revue nouvelle aspire à servir d'organe aux théologiens de la Suisse allemande, quelle que soit leur tendance particulière, et se propose d'accueillir tout travail sérieux, en se plaçant « sur le terrain d'une science vivant pour l'Eglise qui est commune à tous. » Bon nombre de théologiens ont déjà promis leur collaboration et annoncé des travaux. La revue paraîtra par livraisons trimestrielles, au prix de 4 francs par an. La première livraison est de quatre-vingt-douze pages. Elle renferme les articles suivants :

E. Egli, privat-docent à Zurich: Luther et Zwingli à Marbourg. — *R. Steck*, professeur à Berne: Que faut-il penser de la présence, dans le Nouveau Testament, d'écrits réputés « inauthentiques ? » — *H. Weber*, pasteur: Le réformateur Ulrich Zwingli comme poète. — *R. Rüetschi*, pasteur à Münchenbuchsée: La conception moderne de

l'histoire des dogmes. — *G. Finsler*, antistès à Zurich : Discours d'ouverture du synode des pasteurs zuricois, le 6 novembre 1883. (Coup d'œil sur l'histoire de la constitution ecclésiastique zuricoise depuis le commencement de ce siècle.) — *E. Buss*, pasteur à Glaris : Ce qui se fait par les églises réformées nationales de la Suisse pour l'œuvre des missions. — *F. Meyer*, secrétaire du conseil ecclésiastique de Zurich : Statistique ecclésiastique suisse des années 1880 et 1881. — *Oscar Brœndli :* Paroles de Zwingli. — *E. Egli :* Communication sur le séjour de Zwingli à Vienne.

Deutsch-evangelische Blætter

Directeur : M. Beyschlag, à Halle.

Cette revue mensuelle, consacrée à la défense des intérêts du protestantisme évangélique en Allemagne et servant d'organe à la *Mittelpartei* (centre gauche), vient d'accomplir sa huitième année. Outre un certain nombre d'articles de statistique et de polémique ecclésiastique qui sont d'un intérêt plutôt local, et une chronique ecclésiastique qui suit d'un œil attentif les faits et gestes de la curie romaine, spécialement dans ses rapports avec l'empire allemand, ces *Feuilles* renferment quelques travaux remarquables parmi lesquels nous croyons devoir signaler les suivants : *J. Thikötter* (Brême) : Exposé et appréciation de la théologie de Ritschl, 3 articles. — *F. Nippold :* La réforme catholique en Silésie sous le prince-évêque de Hohenlohe, au commencement de ce siècle, et la réaction ultramontaine sous son successeur Schimonsky. — *W. Gwinner* (Francfort s/M.) : La « religion de l'Esprit » de E. von Hartmann.— *Trümpelmann* (Torgau) : Le pessimisme et sa puissance à notre époque. — *Krummacher* (Stettin) : Eglise et règne de Dieu. — *N. N :* La valeur de la vie. — *O. Hasenclever* (Munich) : De la connaissance en religion dans la pensée du Christ, spécialement d'après le quatrième Evangile.— *Ehlers* (Francfort s/M.) : La nouvelle société protestante générale des missions. — *Besig* (Königsberg) : Jean Tetzel. — *Fridolin Hoffmann* (Cologne) : Le mariage espagnol de Henri VIII d'Angleterre et la papauté. — *M. Pellegrina* : Une visite aux vallées vaudoises. — *Beyschlag :* Divers articles et conférences sur Luther, entre autres : Discours prononcé lors de la fête d'Erfurt, le 8 août. — A propos du 10 novembre 1883. (Epigraphe : Mal. III, 1.). — Les idées de Luther en matière de constitution ecclésiastique. — La vie domestique de Luther et son importance réformatrice.

Errata de la livraison de novembre 1883.

Si M. Lobstein reconnaît que le quatrième évangile a parlé avec raison d'un Logos préexistant pour être compris des chrétiens d'entre *les juifs*, lisez : d'entre *les païens*. (Pag. 685.)

LE SANHÉDRIN DE JÉRUSALEM

AU PREMIER SIÈCLE [1]

Les Romains, suivant leur politique constante et qui leur avait toujours réussi, avaient laissé aux Juifs leurs autorités religieuses, leurs tribunaux particuliers, leurs sanhédrins.

Au premier siècle, l'administration des affaires publiques et de la justice était partagée entre les procurateurs et les tétrarques d'une part et les autorités locales de l'autre. Il est parfois difficile de fixer les limites de leurs pouvoirs respectifs. Cependant, sous la suprématie des procurateurs, le sanhédrin de Jérusalem, dont nous allons parler spécialement, avait un rôle presque exclusivement religieux et ne s'occupait que des affaires intérieures. Ce sanhédrin était une assemblée permanente, un sénat [2] qui siégeait à Jérusalem, dont les pouvoirs avaient été très étendus sous les Macchabées et dont nous chercherons tout à l'heure à déterminer les attributions au premier siècle. Il va sans dire que la tradition juive en faisait remonter l'institution à Moïse et la trouvait fort clairement exposée dans la loi [3], mais il va sans dire aussi qu'il n'y a rien

[1] Cette étude est un chapitre détaché de l'ouvrage que M. Ed. Stapfer publiera prochainement sur *la Palestine au temps de Jésus-Christ d'après le Nouveau Testament, l'historien Josèphe et les Talmuds.* (Paris, Fischbacher, éditeur.)

[2] Il n'y avait pas à côté du sanhédrin une seconde assemblée, un sénat, comme on l'a conclu à tort du passage Act. V, 11 : *συνέδριον καὶ γερουσίαν.* Ce mot *γερουσία* n'est qu'une explication du mot *συνέδριον* à l'usage des lecteurs d'origine païenne.

[3] On citait en particulier le passage Nomb. XI, 16.

de commun entre le sanhédrin et les hommes dont parle Moïse et qui sont désignés comme représentants du peuple [1]. Il n'y a non plus aucun lien entre cette première assemblée et celle qui devait se former plus tard. Sous Esdras lui-même le sanhédrin n'existait pas encore; Esdras créa ce qu'on appelle la « grande synagogue, » terme impropre qui fait confondre cette institution avec les synagogues proprement dites, et qu'on ferait mieux de remplacer par celui de : *grande assemblée*.

Celle-ci subsista jusque vers l'an 300 avant Jésus-Christ. C'était un collège de scribes résolvant les questions de théologie. Le sanhédrin, au contraire, avait une autorité gouvernementale. Nous trouvons la première trace de son existence sous Antiochus Epiphane (223-187). Josèphe parle, en effet, d'une γερουσία, c'est-à-dire d'un sénat [2] qui aurait fonctionné alors. Il est donc possible que les Ptolémées eussent permis aux Juifs la création du sanhédrin pour gagner leur affection, en leur permettant de se gouverner eux-mêmes, mais le pouvoir de cette assemblée devait être fort peu de chose sous leur administration et sous celle des Séleucides ; il est évident que c'est sous les Hasmonéens seulement que cette γερουσία put devenir puissante. De 162 à 130 nous ne trouvons aucune mention de son existence. Tout porte à croire que c'est le roi Hyrcan qui, en 130, organisa ou réorganisa le sanhédrin. Il en fit une sorte de représentation nationale [3] ; avant cette époque le pouvoir appartenait presque exclusivement au grand prêtre.

Les Romains, en s'emparant de la Palestine (63 av. J.-C.), laissèrent subsister le sanhédrin, mais en restreignant ses pouvoirs. Nous trouvons pour la première fois le mot συνέδριον dans les Psaumes de Salomon, ouvrage composé à cette époque. Josèphe l'emploie aussi [4] quand il nous raconte que le jeune

[1] Voir 1 Rois VIII, 1; XX, 7; 2 Rois XXIII, 1; Ezéch. XIV, 1; XX, 1; Esdr. V, 9; VI, 7, 14; X, 8.

[2] *Ant. Jud.*, XII, 3, 3.

[3] 1 Macch. XII, 6; 2 Macch. I, 10; IV, 44; XI, 27. Cf. Judith IV, 8; XV, 8. Le sanhédrin est aussi appelé πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ. 1 Macch. I, 27; VII, 33; XI, 23; XII, 35, etc., etc.

[4] Jos. *Ant. Jud.*, XIV, 9, 3-5.

Hérode fut cité devant le sanhédrin comme ayant outrepassé ses pouvoirs (47 av. J.-C.). Le sanhédrin donna là son dernier signe d'indépendance. Plus tard Hérode vainqueur, maître de la ville, se vengeait cruellement en décimant ses anciens juges et le sanhédrin ne fut plus qu'un troupeau docile prêt à approuver tous les actes du despote. L'indépendance se réfugia dans les écoles des pharisiens. Ceux-ci furent désormais en minorité au sanhédrin et laissèrent la majorité aux saducéens toujours prêts à être complaisants pour le pouvoir.

Le sanhédrin avait au premier siècle, sous les Hérodes et sous les procurateurs, une existence officielle. Il se réunissait, il délibérait, il avait une apparence d'autorité [1].

Il comptait 71 membres. Ce chiffre nous est donné par la Mischna [2]. Il est emprunté à la Loi [3] et peut être difficilement contesté. Josèphe le confirme quand il nous dit qu'il établit en Galilée un conseil de soixante-dix anciens à l'instar de celui de Jérusalem [4]. Le président était le soixante et onzième.

Ici se pose une grosse question : qui était président du sanhédrin? Etait-ce, de droit, le grand prêtre; ou les deux charges, celle de grand prêtre et celle du président du sanhédrin, étaient-elles distinctes? Nous n'hésitons pas à répondre que pendant la vie du Christ la présidence appartenait au grand prêtre. Lorsque Jésus fut condamné, Kaïaphas présidait le sanhédrin. Il n'y avait pas, comme on l'a cru, un autre président dont l'autorité était annulée par l'influence prépondérante de Kaïaphas. Josèphe et le Nouveau Testament résolvent cette question aussi clairement que possible. Citons ici le témoignage de Josèphe. « Après le bannissement d'Archelaüs,

[1] Jos. *Ant. Jud.*, XV, 6, 2, fin; Math. V, 22; XXVI, 59; Marc XIV, 55; XV, 1; Jean XI, 47; Act. IV, 15; Luc XXII, 66 qui appelle le sanhédrin *πρεσβυτέριον*, voir aussi Act. XXII, 5. Dans le passage Act. V, 21 le sanhédrin est appelé *γερουσία*. Voir aussi Act. VI, 12 et suiv.; XXII, 30; XXIII, 1 et suiv.; XXIV, 20. — Un des membres, Joseph d'Arimathée, est appelé *βουλευτής*; Marc XV, 43; Luc XXIII, 50. Josèphe nomme aussi le sanhédrin *βουλή*. D. B. J., II, 15, 6; II, 16, 2.

[2] *Sanhédrin*, 1, 6.

[3] Nomb. XI, 16.

[4] D. B. J., II, 20, 5.

dit-il, l'administration fut aristocratiquee, et la *présidence du peuple fut confiée aux grands-prêtres*[1]. » « Le grand prêtre, dit-il ailleurs, garde les lois, *juge les différends*, fait exécuter les sentences contre les condamnés[2]. »

Dans un passage plus formel encore il désigne expressément Ananos (62 ap. J.-C.) comme remplissant les deux fonctions de grand prêtre et de président du sanhédrin[3]. Dans le Nouveau Testament les passages abondent[4] et tous sont concluants.

Le savant Lightfoot dans ses *Horae hebraicae et talmudicae* et plusieurs critiques après lui, entre autres M. Cohen dans son livre des « *Pharisiens* » ont cru à tort que du temps de Jésus-Christ la présidence du sanhédrin appartenait aux membres de la famille de Hillel. Celui-ci aurait été nommé président de son vivant, Siméon, son fils, lui aurait succédé, puis Gamaliel son petit-fils. Ceux qui défendent cette opinion citent à l'appui plusieurs passages des Talmuds.

Etudions ces passages. Dans le traité *Chagiga*[5] nous trouvons deux listes de noms parallèles : Jose ben Joeser et José ben Jochanan ; Jose ben Perachin et Nittaï d'Arbela ; Juda ben Tabbaï et Simon ben Schetach ; Abtalion et Schemaïa ; Schammaï et Hillel.

Cette double liste de duumvirs se trouve aussi dans le premier chapitre du Pirke Aboth. On appelait ces personnages les couples (zougoth), et le traité *Chagiga*, après les avoir nommés, ajoute : « Les uns étaient présidents et les autres vice-présidents du tribunal » (c'est-à-dire du sanhédrin); le président s'appelait Nâsi (prince) et le vice-président Ab beth Din (père du tribunal), parce qu'il présidait dans les affaires judiciaires[6]. Cette dernière observation est très juste. Il y eut des duumvirs; Hillel fut bien *nâsi* (prince), et nous ne voyons pas pourquoi

[1] *Ant. Jud.*, XX, 10, les dernières lignes du chapitre.

[2] *Contr. App.*, II, 23, voir aussi *Ant. Jud.* IV, 8, 14.

[3] *Ant. Jud.*, XX, 9, 1.

[4] Act. V, 17 et suiv.; VII, 1; IX, 1, 2; XXII, 5; XXIII, 2, 4; XXIV, 1.

[5] *Chagiga*, II, 2.

[6] Nous trouvons ces noms dans les traités suivants de la Mischna: *Horajoth* II, 5-7; III, 1, 3; *Edujoth* V, 6; *Taanith* II. 1.

ce terme n'aurait pas signifié président du sanhédrin. Les duumvirs étaient probablement aussi les chefs des écoles des docteurs de la loi, et la tradition talmudique a sans doute raison de les confondre souvent avec les présidents du sanhédrin; quand Hillel fut nommé Nâsi par acclamation, nous pensons qu'il fut porté à la fois à la présidence des écoles de docteurs et à la présidence du sanhédrin[1].

Dans d'autres traités, la tradition talmudique que nous venons de signaler se développe, s'enrichit, et alors tombe dans l'erreur. C'est ce que n'ont su voir ni Lightfoot ni M. Cohen. D'après le Talmud de Babylone[2], la présidence du sanhédrin serait restée dans la famille de Hillel. Siméon Ier, son fils, lui aurait succédé, et après Siméon, Gamaliel l'ancien, le maître de saint Paul, aurait été chef de cette assemblée. Il aurait laissé lui aussi le pouvoir à son fils. Nous aurions ainsi la liste ininterrompue des présidents du sanhédrin, depuis les Macchabées jusqu'à la destruction de Jérusalem. Mais ici nous sommes en contradiction formelle avec Josèphe et avec le Nouveau Testament, et M. Cohen[3] se trompe quand il affirme que Siméon, fils d'Hillel et père de Gamaliel, présidait le sanhédrin l'année de la mort de Jésus. D'après Lightfoot[4], le président était Gamaliel lui-même. Nous aussi nous avons commis cette erreur[5]. Elle est évidente; nous savons quelles étaient les tendances de Gamaliel. Il était plus libéral encore que son grand-père, et on admettrait difficilement que, président du sanhédrin, il se fût abaissé devant le grand prêtre et l'eût laissé décider à sa place. Du reste, le livre des Actes[6] nomme Gamaliel comme docteur de la loi, *membre* du sanhédrin, et ne dit point qu'il en fut le président. Josèphe[7] nous parle de Siméon, fils de Gamaliel, et dit qu'au temps de la guerre il était membre du sanhédrin. Il ne dit pas qu'il le présidât.

[1] Talm. Jérus., *Pesachin* VI, 33[a].

[2] *Schabbath*, fol. 15[a].

[3] *Les pharisiens*, tom. I, pag. 415, et tome II, pag. 54.

[4] *Horæ hebraicæ et talmudicæ*, pag. 462.

[5] *Les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus-Christ*, pag. 198, 199.

[6] V, 34.

[7] *Vita*, §§ 38, 39.

Il y a donc dans les Talmuds deux traditions : l'une, la plus ancienne, nous affirmant que les docteurs célèbres ont été présidents et vice-présidents du sanhédrin jusqu'à Hillel et Schammaï inclusivement, mais ne parlant pas de leurs successeurs, celle-là est vraie à nos yeux ; l'autre, plus moderne, affirmant que la présidence est restée dans la famille d'Hillel, celle-là est fausse. Et ici nous croyons devoir nous séparer de MM. Schürer, Derenbourg, etc., qui rejettent les deux traditions, la première comme la seconde. M. Schürer croit même à une interpolation. Nous pensons, au contraire, que la première des deux traditions est parfaitement historique. D'après elle, le grand prêtre n'était pas primitivement président de droit du sanhédrin, et il ne l'a pas été avant la mort de Hillel[1] ; à ce moment, au contraire, il le devint et garda cette présidence jusqu'à la ruine de Jérusalem. Parmi les passages de Josèphe que nous avons cités, il en est un qu'on n'a pas assez remarqué et dont le sens est fort clair et confirme notre opinion. « Après la mort d'Hérode et le bannissement d'Archelaüs, dit-il (6 ans après Jésus-Christ), l'administration fut aristocratique et la présidence du peuple fut confiée aux grands prêtres[2] ». Elle ne lui était donc pas confiée auparavant. Le passage nous semble concluant. La présidence du grand prêtre a commencé alors, et c'est exactement à la mort de Hillel. Cette mort fut le signal d'un changement dans la présidence. Elle fut ôtée aux pharisiens et donnée aux saducéens, et non seulement aux saducéens, mais, parmi eux, au grand prêtre. Remarquons que cette prise de possession coïncide exactement avec le commencement du règne des procurateurs romains.

[1] Le passage *Ant. Jud.* XIV, 9, 3-5, que cite Schürer pour prouver que Hyrcan était à la fois grand prêtre et président du sanhédrin (47 ans avant Jésus-Christ), n'est pas concluant, car Hyrcan nous semble ici agir plutôt comme roi hasmonéen que comme président du sanhédrin. Quant au verset 1 Macch. XIV, 44, qui dit qu'il est interdit de convoquer aucune assemblée sans l'autorisation du grand prêtre, il est bien vague et ne suffit pas pour prouver une présidence effective de cette assemblée dès cette époque.

[2] *Ant. Jud.*, XX, 10, à la fin. Voici le texte : *τὴν δὲ προστασίαν τοῦ ἔθνους οἱ ἀρχιερεῖς ἐπεπίστευντο.*

Archelaüs fut banni comme Hillel venait de mourir; or les Romains favorisaient précisément le saducéisme conservateur et détestaient les libéraux et les patriotes partisans des idées de Hillel. C'est eux sans doute qui imposèrent d'autorité ce changement. Dans cette hypothèse, le premier grand prêtre membre du sanhédrin aurait été le fameux Hanan, beau-père de Kaïaphas. On se représente fort bien cet homme habile, intelligent, sans scrupule, s'emparant de cette charge après plusieurs grands prêtres insignifiants qui avaient laissé Hillel présider. L'autorité des saducéens devint alors très grande ou, du moins, tout à fait officielle. Le sanhédrin perdit toute indépendance, et il est à remarquer que la condamnation de Jésus n'a peut-être tenu qu'à cette substitution de la famille d'Hanan à la famille d'Hillel.

Il est permis, en effet, de douter que Jésus eût été condamné à mort si l'ancien état de choses avait subsisté et si Gamaliel, le sage et tolérant Gamaliel, avait présidé le tribunal devant lequel il comparut. Hanan[1], grand prêtre de l'an 7 à l'an 14, fut déposé, mais il conserva son titre et son autorité[2]. Il avait une influence considérable. Son gendre Kaïaphas fut grand prêtre de l'an 25 à l'an 36. Déposé en 36 par Vitellius, légat de Syrie, il fut remplacé par Théophile, fils de Hanan. Cinq de ses fils furent ainsi grands prêtres tour à tour et présidents du sanhédrin. C'est « la famille sacerdotale, » disait-on, comme si le sacerdoce y était héréditaire[3]. Pendant cinquante ans, elle garda le pontificat. Hanan, dont le règne avait duré si longtemps, passait pour un homme très heureux[4].

Le sanhédrin comptait, avons-nous dit, soixante et onze membres, y compris le président. Le Nouveau Testament distingue dans cette assemblée les grands prêtres (ἀρχιερεῖς), les anciens (πρεσβύτεροι) et les scribes (γραμματεῖς)[5]. La Mischna, de

[1] Ἄννας dans le Nouveau Testament, Ἄνανος dans Josèphe, ce ne sont que deux transcriptions grecques de l'hébreu Hanan on Khanan.

[2] Luc III, 2; Act, IV, 6.

[3] Jos., *Ant. Jud.*, XV, 3, 1; *D.B.J.*, IV, 5, 6 et 7.

[4] Jos., *Ant. Jud.*, XX, 9, 1.

[5] Marc XIV, 53; XV, 1; Math. XXVI, 3, 57, 59; XXVIII, 11, 12; Luc XXII, 66; Act. IV, 5, 6.

son côté, nous donne une division à peu près semblable. « Le sanhédrin se compose, dit-elle[1], de prêtres, de Lévites et d'Israélites dont les filles ont le droit d'épouser des prêtres. » Elle entend par cette dernière expression les Israélites qui pouvaient, en produisant leurs tables généalogiques, établir la pureté de leur origine juive. Ces membres se rencontraient dans toutes les classes de la société. Il est assez difficile de déterminer le sens exact du mot grands prêtres (au pluriel) dans le Nouveau Testament, car il n'y avait à la fois qu'un seul grand prêtre, le président. On peut supposer que le grand prêtre, une fois déposé, gardait son titre. Josèphe, en effet, conserve toute leur vie aux grands prêtres leur titre d'ἀρχιερεύς. Ceux-ci étaient au nombre de six pendant la vie d'Hérode, de huit pendant la vie de Jésus-Christ. Le grand prêtre avait un caractère indélébile. Il était censé nommé à vie, et quand il était déposé et remplacé, il conservait dans sa retraite un certain nombre de prérogatives dont on ne pouvait le dépouiller[2]. Cette explication serait entièrement acceptable si le Nouveau Testament n'appelait pas grands prêtres des hommes qui n'ont jamais été souverains pontifes, par exemple Jean[3], Alexandre[4], Skeuas[5]. Josèphe fait de même[6]. Ce nom désignait-il alors les chefs des vingt-quatre classes de prêtres? Nous n'en avons aucune preuve. L'hypothèse la plus vraisemblable donne ce nom aux membres des familles qui fournissaient les grands prêtres. Le souverain pontificat était, en effet, un droit de certaines familles[7] (par exemple celle de Hanan). Le mot ἀρχιερεῖς aurait donc une triple signification : au singulier il désignerait le grand prêtre proprement dit, au pluriel ceux qui avaient été grands prêtres et aussi ceux qui pouvaient

[1] *Sanhédr.*, IV, 2.

[2] *Horajoth*, III, 1, 4.

[3] Act. IV, 6.

[4] Act. IV, 6.

[5] Act. XIX, 14.

[6] *D. B. J.*, II, 20, 4. Jésus, fils de Sapphias, τῶν ἀρχιερέων ἕνα. Voir aussi *Vita*, § 39; *D. B. J.*, IV, 9, 11; V, 13, 1.

[7] *D. B. J.*, IV, 3. 6. Josèphe parle dans ce passage de grands prêtres choisis en dehors des familles où il fallait les prendre.

le devenir comme membres des familles qui seules avaient droit au pontificat. Le nom πρεσβύτεροι était le nom général des autres membres. Ils n'étaient pas nécessairement laïques, et plus d'un prêtre pouvait se rencontrer parmi eux. Quant aux γραμματεῖς, c'étaient les scribes dont nous parlerons dans un chapitre spécial.

Nous avons dit que la majorité du sanhédrin était saducéenne. Tous les prêtres, entre autres, étaient saducéens, et il était bien rare, au premier siècle, qu'un prêtre fût pharisien. Ce parti cependant devait être largement représenté dans l'assemblée. Josèphe et le Nouveau Testament nous montrent pharisiens et saducéens mêlés sans distinction de parti[1].

Les attributions du sanhédrin étaient fort nombreuses : il votait les lois, il était donc un corps législatif; de plus, il exerçait la justice et possédait les pouvoirs judiciaires les plus étendus; c'était devant lui que comparaissaient les faux prophètes; il traitait aussi des questions de doctrine et pouvait être, à l'occasion, un véritable concile. En outre, il était chargé de certains détails fort importants à cette époque : il surveillait les familles sacerdotales et s'occupait des mariages qui s'y faisaient. Les filles, nous l'avons dit, ne pouvaient épouser que des Israélites[2]. Il gardait dans ses archives, les tables généalogiques des principales familles juives[3], il autorisait les guerres, fixait les limites des villes, pouvait seul modifier leurs enceintes[4] ou l'enceinte du Temple. Il fixait le calendrier et les néoménies. (Le président et trois membres étaient chargés de ce soin)[5]. Bref, il était à la foi parlement et concile.

Dans le Nouveau Testament nous voyons le Christ cité devant le sanhédrin comme blasphémateur[6], les apôtres Pierre et Jean comme faux prophètes et séducteurs du peuple[7], le

[1] Cf. Act. IV, 1 et suiv.; V, 17; XXIII,6; Josèphe, *Ant. Jud.*, XV, 9, 1, avec Act. V, 34; XXIII, 6, et Josèphe, *D. B. J.*, II, 17, 3; *Vita*, §§ 38, 39.

[2] *Middoth*, à la fin.

[3] *Contr. App.*, I. chap. 2,

[4] *Sanhédr.*, I[a].

[5] *Sahnédr.*, X[b].

[6] Math. XXVI, 65.

[7] Act. IV, V

diacre Etienne comme ayant blasphémé contre Dieu[1], l'apôtre Paul comme anéantissant la loi[2].

Les Romains avaient-ils ôté au sanhédrin le droit d'exécuter une condamnation à mort et s'étaient-ils réservé celui de ratifier, avant son exécution, toute condamnation entraînant la peine capitale?

Ce double fait semble ressortir du récit évangélique de la condamnation de Jésus. Les Juifs s'écrièrent devant Pilate : « Il ne nous est pas permis de faire mourir personne[3], » et c'est l'autorité romaine qui présida à la crucifixion. Mais Etienne n'a-t-il pas été condamné et exécuté par le sanhédrin[4]? Jésus-Christ ne dit-il pas dans son enseignement : « Ils vous traîneront dans les synagogues, ils vous feront mourir, etc.[5]? » On peut dire, il est vrai, que ce dernier passage n'est pas entièrement concluant. Il n'implique pas nécessairement que le droit de vie et de mort appartenait à la synagogue. Quant à la mort d'Etienne, on peut y voir une irrégularité. Elle s'accomplit sans jugement; ce fut un assassinat commis par une foule ameutée, l'acte de violence d'une populace furieuse. Elle eut lieu précisément au moment où Pilate allait être déposé pour son excessive rigueur contre les Juifs. Nous pensons cependant que le sanhédrin avait le droit strict de condamner et d'exécuter Etienne, et qu'il aurait pu aussi faire exécuter Jésus. Pourquoi donc a-t-il demandé à Pilate de ratifier sa sentence? Parce qu'il ne voulait pas que la condamnation de Jésus fût religieuse, il voulait qu'elle fût politique. Les Talmuds vont nous l'expliquer clairement : « Quarante ans avant la ruine du Temple, dit la Mischna, les sentences capitales furent enlevées à Israël[6]. » Par qui? Evidemment par les Romains. Quarante ans avant la destruction du Temple nous sommes exactement

[1] Act. VI, 13 et suiv.
[2] Act. XXIII.
[3] Jean XVIII, 31, confirmé par Josèphe, *Ant. Jud.*, XX, 9, 1.
[4] Act. VII.
[5] Marc XIII, 9, 13; Luc XXI, 12-17.
[6] *Sanhédr.*, fol. 24, 2.

en l'an 30, l'année même où les Juifs disent à Pilate : « Il ne nous est pas permis de faire mourir personne. » Mais nous allons voir que ces expressions étaient inexactes. Le droit d'exécuter ne fut pas vraiment enlevé au sanhédrin, c'est lui qui y renonça de lui-même. En effet, ce fut précisément à cette époque que le sanhédrin cessa de tenir ses séances dans le local ordinaire, à l'intérieur du Temple, et se réunit dans la cour des païens, près de la porte, où il possédait une autre salle de réunion[1]. Pourquoi ce changement qui l'éloignait un peu du sanctuaire et semblait donner par là moins de poids à ses décisions ? Les Talmuds l'expliquent en disant qu'à cette époque tourmentée les crimes, les assassinats s'étaient multipliés de telle sorte que le sanhédrin ne pouvait plus les punir tous de la peine de mort ; le nombre des condamnations eût été trop considérable. Il renonça alors à se réunir dans la salle ordinaire de ses séances ; ailleurs il se sentait moins coupable de ne pas toujours condamner à mort. Le sanhédrin a donc laissé tomber de lui-même son droit de condamner à mort, les Romains ne le lui ont pas précisément enlevé, mais le sanhédrin, par faiblesse, en est venu à ne plus oser condamner et exécuter les brigands, les sicaires, les zélotes fanatiques, d'autant plus que leurs attentats avaient souvent un caractère religieux et patriotique. Le peuple aurait pu accuser le sanhédrin de frapper des patriotes dont le seul crime était de vouloir délivrer leur patrie. Et alors, pour tous les procès religieux, pour toutes les affaires où il pouvait craindre de voir sa sentence blâmée par les pharisiens purs, par les exaltés, par une portion quelconque du peuple, le sanhédrin demandait au procurateur de le soutenir et de le couvrir de son autorité. Nous croyons que tel a été le cas dans le procès fait au Christ. Le sanhédrin n'a pas osé prendre sur lui seul la responsabilité de son exécution, car il savait que Jésus avait été à un moment très populaire. Il pria donc Pilate de l'appuyer. Le mot « il ne nous est pas permis de faire mourir personne » était moins l'expression d'une vérité qu'une flatterie au gouverneur.

[1] Josèphe, *D. B. J.*, V, 4, 2 ; VI, 6, 3.

Et quant à Etienne et plus tard à saint Paul[1], le sanhédrin n'avait aucun scrupule à les condamner à mort, et les Romains ne les en blâmaient pas. C'était « des affaires concernant la Loi, » comme dira plus tard Gallion[2], et les Romains « ne s'en mettaient point en peine. » — Deux passages des Talmuds montrent que le sanhédrin avait conservé le droit de mettre à mort, sous la domination romaine. Rabbi Lazare, fils de R. Zadok, racontait que dans son enfance il avait vu la fille d'un prêtre, surprise en adultère, entourée de fagots et brûlée[3]; or ce R. Lazare vit la fin de Jérusalem et la ruine du temple en l'an 70. Les Romains étaient en Palestine depuis 133 ans. Ils y étaient entrés en 63 avant J.-C., quand Pompée prit Jérusalem; ils étaient donc déjà maîtres du pays quand R. Lazare était enfant. Le même traité du Talmud de Jérusalem[4], nous racontant la procédure suivie pour surprendre l'hérétique, dit que Ben Sutda, à Lydde, fut épié de cette manière, amené au sanhédrin et « lapidé. » Ces passages sont formels et résolvent la question. Cette juridiction pénale qui était la plus importante, la plus élevée des prérogatives du sanhédrin, appartenait plus particulièrement à une partie de l'assemblée composée de vingt-trois membres seulement. Au besoin, vingt-trois membres quelconques suffisaient. Il est bien évident que la nuit de l'arrestation de Jésus les membres réunis à la hâte n'étaient pas plus de vingt-trois. Cette commission juridique était appelée *Beth-Din*, maison de justice, et présidée par le vice-président de l'assemblée entière nommé, à cause même de ces fonctions, *Ab-Beth-Din*. Deux autres commissions aussi de vingt-trois membres étudiaient les questions soumises à l'assemblée plénière, formée des trois sections réunies. Il y avait donc, en

[1] Act. XXV, 10; XXVI, 32. Saint Paul n'échappe à la condamnation à mort du sanhédrin qu'en demandant à être jugé par l'empereur lui-même. Cependant saint Paul était citoyen romain. Ce titre lui créait une situation particulière. Il pouvait exiger la ratification de sa condamnation non seulement par le procurateur mais par le légat impérial lui-même. Aussi les Juifs songeaient-ils à l'assassiner dans un guet-apens.

[2] Act. XVIII, 15.

[3] Talmud Jérus., *Sanhédr.*, fol. 24, 2.

[4] Talm. Jérus., *Sanhédr.*, fol. 25.

réalité, trois sanhédrins. Ils se réunissaient, l'un à la porte de la montagne du Temple, l'autre à la porte du parvis et le troisième dans la salle « en pierres de taille. » Ces trois locaux étaient compris dans l'enceinte du Temple. Le plus grand des trois, celui qui était le plus près du sanctuaire et dans lequel le sanhédrin tenait ses réunions plénières quotidiennes, sauf les jours de sabbat et de fêtes solennelles[1], était la salle en pierres de taille (ex cæsis lapidibus exstructa, *Lischat-ha-gazith*). Elle tirait ce nom de sa construction particulière[2].

Nous avons parlé tout à l'heure de ce passage des Talmuds d'après lequel le sanhédrin ne se réunit plus dans ce local à partir de quarante ans avant la destruction du Temple. Comme ce changement était nécessité par les questions judiciaires, ce fut certainement la commission des vingt-trois membres chargée de ces sortes d'affaires qui se déplaça. Elle se réunit, avons-nous dit, dans le parvis des païens à la porte, mais elle eut aussi un autre lieu de réunion, dans une propriété particulière de la famille de Hanan appelée Khaneioth, c'est-à-dire bazars (du mont des Oliviers)[3]. Elle se trouvait, son nom l'indique, au sommet du mont des Oliviers et c'est certainement dans ces Khaneioth que Jésus fut conduit immédiatement après son arrestation. « On le mena d'abord chez Hanan, beau-père de Kaïaphas[4], » disent les Evangiles, confirmant ainsi les indications des Talmuds[5].

Le sanhédrin avait à sa disposition un certain nombre d'agents (ὑπηρέτης, dans le Nouveau Testament) chargés d'exécuter ses ordres. Ce sont eux qui ont arrêté Jésus; c'étaient eux qui avaient prononcé ce mot : jamais homme n'a parlé comme cet homme[6]. Ils remplissaient les fonctions d'agents de police ; sorte de

[1] *Joma tob*, V, 2.

[2] *Middoth*, à la fin.

[3] Traité *Sanhédrin*.

[4] Jean XVIII, 13. Cette affirmation du quatrième évangile est certainement une des preuves les plus remarquables de son historicité.

[5] Nous avons parlé en détail de cette propriété de Hanan dans notre description du mont des Oliviers, chap. II : Les environs de Jérusalem.

[6] Jean VII, 46.

licteurs (*virgiferi*), « ils vérifiaient les poids et mesures et frappaient ceux qui faisaient mal[1]. »

Ce sanhédrin de Jérusalem, dont le pouvoir était si grand, ne pouvait juger tous les procès, tous les délits, tous les crimes commis sur l'étendue du territoire de la Palestine. Chaque ville, chaque village même avait un petit sanhédrin local de sept membres, les sept qui dirigeaient la synagogue. Parmi ces sept il y en avait trois, les trois chefs, appelés *triumvirs*, qui prononçaient seuls les jugements sans importance. Ils réglaient les questions d'héritage[2]. Les triumvirs, dit Maimonide[3], devaient avoir sept qualités : « sagesse, douceur, piété, haine de Mamon, amour de la vérité, être aimé des hommes et avoir une bonne réputation. » Les sept étaient chargés de la police et jugeaient tous les cas qui n'entraînaient pas la peine capitale. Lorsque la synagogue de Nazareth[4] condamna Jésus à mort elle outrepassait ses pouvoirs. Si cependant elle avait pu exécuter sa sentence et précipiter Jésus du haut de la montagne, comme le voulaient quelques fanatiques, elle n'aurait probablement pas été poursuivie. Cette exécution sommaire aurait été considérée comme une preuve de patriotisme et de foi religieuse donnée par des zélotes. Et à quiconque était zélote tout était permis[5]. Quand ces petites assemblées provinciales fonctionnaient régulièrement, elles se tenaient à la porte des villes. La porte a toujours été en Orient la place publique, le forum, le rendez-vous commun des habitants. Elle l'est encore chez les Arabes et on sait que le cabinet de Constantinople s'appelle la *Porte ottomane*. On amenait les malades au Christ à la porte des bourgs[6]. Chez les anciens Hébreux la justice se rendait près des portes[7] et les audiences se donnaient le matin[8], à cause de la

[1] Maimon., *Sanhédr.*, chap. I. Babyl., *Joma*, fol. 15, 9. Math. V, 25.

[2] Celles que Jésus refusait un jour de résoudre. Il n'en avait pas le droit, n'étant pas membre du triumvirat. Luc XII, 13 et suiv.

[3] Maimon., *Sanhédr.*, chap. I.

[4] Luc IV, 29.

[5] « Celui qui vole les vases sacrés, qui maudit le nom de Dieu..... les zélotes le tuent, » dit la Mischna, en les approuvant. *Sanhédr.* fol. 81, 2.

[6] Marc I, 34.

[7] Gen. XXXIV, 24; 2 Sam. XV, 2.

[8] Jér. XXI, 12; Ps. CI, 8.

grande chaleur du climat. Les débats étaient publics et il était interdit aux juges d'accepter des présents[1]. L'enquête était minutieuse[2]. Il fallait au moins deux témoins[3] attestant, sous la foi du serment, qu'ils avaient vu commettre le crime[4]. Dans les affaires civiles un seul témoin suffisait[5]. Ces détails, que nous empruntons pour la plupart à l'Ancien Testament, et qui rappellent beaucoup la manière de procéder des Arabes encore aujourd'hui, peuvent nous donner une idée de ce qui se passait au premier siècle. Ils nous amènent à traiter de la justice telle qu'elle était exercée à cette époque par le grand sanhédrin de Jérusalem.

EDMOND STAPFER.

[1] Deut. XVI, 19, XXVII, 25.
[2] Deut. XIII, 14, XVII, 4.
[3] Nomb. XXXV, 30; Deut. XIX, 15.
[4] Lév. V, 1.
[5] Ex. XXII, 11; Math. XXVI, 63 et suiv.

HISTOIRE ET LOGIQUE [1]

L'excellent livre de M. le professeur Lobstein de Strasbourg vient d'être l'objet d'une attaque, vigoureuse et remarquable à bien des égards, de la part de M. le pasteur Wennagel. Notre but n'est pas de trancher ici le différend qui s'est élevé entre ls disciple de M. Ritschl et le disciple de la kénose. Nous voudrions simplement examiner si vraiment, comme le prétend son adversaire, M. Lobstein a failli à la logique, et si vraiment le point de vue dogmatique auquel veut nous amener M. Wennagel, répond, mieux que celui du professeur de Strasbourg, à tous les besoins du sentiment religieux, en même temps qu'aux exigences inéluctables de la raison. Après nous être acquitté de cette tâche, nous essaierons de montrer par quelques observations rapides de quelle manière il fallait, à notre avis, attaquer M. Lobstein au point de vue logique, et quels sont les enseignements sur la véritable méthode dogmatique qui nous paraissent ressortir de ce débat.

M. Wennagel réduit l'argumentation de son adversaire contre la valeur dogmatique de la notion de la préexistence à deux points principaux : 1° l'enseignement biblique proprement dit ne renferme pas la notion de la préexistence; 2° cette notion ne saurait exercer d'influence sur notre vie religieuse. Dans la première partie de son travail, l'auteur combat le premier de ces deux arguments, qui, dit-il, s'appuie sur trois thèses : *a*) cette doctrine n'est pas enseignée par Jésus; *b*) elle n'est

[1] A propos de la brochure de M. le pasteur Wennagel, intitulée : *La logique des disciples de M. Ritschl et la logique de la kénose, ou l'argumentation et les conclusions du livre de M. le professeur Lobstein sur la notion de de la préexistence du Fils de Dieu, examinées au point de vue logique.*

qu'un corollaire théologique pour les apôtres; *c*) elle est incompatible avec la réelle humanité de Jésus. M. Wennagel essaie de renverser successivement ces trois propositions. Il cherche à montrer, qu'en les développant son adversaire commet douze fautes de logique, sans compter celles dont il lui fait grâce, et étaye une partie de cette argumentation sur une nouvelle théorie de la kénose. Dans sa seconde partie, l'auteur réfute le second argument de M. Lobstein, en relevant la portée religieuse du dogme discuté.

Suivons M. Wennagel pas à pas, à travers ses « fautes de logique » d'abord, sa théorie de la kénose ensuite, et enfin ses considérations sur la valeur religieuse de la notion de la préexistence.

M. Wennagel intitule son livre : *La logique des disciples de M. Ritschl et la logique de la kénose.* D'après ce titre, nous sommes en droit d'attendre une argumentation qui prouverait qu'étant données certaines bases communes aux deux écoles, le système de M. Ritschl et de M. Lobstein repose essentiellement sur certains raisonnements faux, tandis que la kénose tirerait les véritables conséquences de ces prémisses. Sans doute, les douze « fautes de logique » énumérées par l'auteur sont douze vices fondamentaux du système Lobstein-Ritschl. Examinons. D'abord, ces fautes de logique sont-elles des fautes de logique ? Ensuite, sont-elles essentielles au système en question, et par conséquent de nature à pouvoir servir de chefs d'accusation contre le fond même de ce système ?

1re faute de logique. M. Lobstein, en écartant les paroles de Jésus sur la préexistence et en les attribuant au quatrième évangéliste, sans démontrer suffisamment la légitimité de ce procédé, part d'une prémisse non démontrée. Est-là une faute de logique ? Non, car la logique pure ne s'occupe pas de savoir si les prémisses sont vraies ou fausses, elle ne s'occupe que du mécanisme du raisonnement. On peut partir de cette thèse : « La terre est carrée, » et raisonner parfaitement juste. Il n'y a donc pas là de faute de logique. Y a-t-il une faute d'une autre sorte ? Non, car on ne pouvait pas exiger de M. Lobstein de faire entrer dans une petite monographie toute la critique du

quatrième évangile. Cela exigerait un volume. Il a bien le droit de se baser sur une conviction acquise. Que les lecteurs l'examinent, et que ceux qui en sont incapables ne se mêlent pas de ces questions.

2e faute de logique. L'auteur fait faire à son adversaire le raisonnement suivant : « Nous ne pouvons pas être sûrs que Jésus ait dit, par exemple : *Avant qu'Abraham ait été, j'ai été ;* donc il ne l'a pas dit. » M. Lobstein fait-il ce raisonnement ? Non. Voici ce qu'il dit : « Des raisons multiples me font croire que, des deux tableaux de la vie de Jésus qui s'offrent à moi, celui des synoptiques est vraiment historique, que le second contient une foule d'éléments subjectifs. Ces prémisses peuvent être fausses, elles ne sont pas contraires à la logique. Sans doute je ne puis pas discerner, dans le quatrième évangile, tous les éléments subjectifs ; mais comme j'ai, dans les synoptiques, un tableau de la vie de Jésus, qui, pour beaucoup de raisons, me semble historique, et que ce tableau ne contient en aucune façon l'élément de la préexistence, j'ai le droit d'en conclure que, dans le quatrième évangile, cet élément appartient au facteur subjectif. » Ce raisonnement pourrait être faux, si ses prémisses devaient l'être ; il n'est nullement illogique. M. Wennagel le déchire en deux : d'abord il fait raisonner son adversaire sur le quatrième évangile, sans le secours des synoptiques, et ensuite il le fait raisonner sur le « silence des synoptiques. » Mais par l'. même il lui impute une manière de raisonner qui n'est pas la sienne. Ce « silence » n'est que le revers d'un fait positif, de ce fait qu'on a pu écrire trois vies de Jésus sans mentionner la préexistence. En considérant ce fait, on n'arrive sans doute pas à une certitude mathématique, mais à une grande vraisemblance historique. La seconde faute de logique n'existe donc pas plus que la première.

3e faute de logique. M. Lobstein aurait oublié qu'on pourrait mettre le quatrième évangile d'accord avec les synoptiques, en admettant que Christ se serait souvenu de sa préexistence après le baptême. M. Lobstein prétend que Jésus était arrivé au terme de son développement au moment du baptême, il ne peut donc pas du même coup prétendre que ce développement

ait continué ensuite, par le souvenir de la préexistence. Pour que ce développement ait pu s'opérer tel que le conçoit M. Lobstein, il ne suffit pas que Jésus n'ait eu aucun souvenir de sa préexistence avant le baptême, car les synoptiques nous apprennent que Jésus n'a dépassé en rien la conception de sa personne, telle qu'il l'avait au moment du baptême, que, sous ce rapport, il est resté le même durant tout son ministère. Or M. Lobstein opte pour les synoptiques contre le quatrième évangile. On peut lui reprocher cela au point de vue historique, mais on ne peut pas lui reprocher, qu'étant donnée cette opinion, il n'ait pas appelé à son secours la kénose, pour réconcilier saint Jean et les trois premiers évangélistes. Celui qui lui reproche ici de manquer de logique, commet lui-même une faute de logique.

4° Avec la quatrième « faute de logique » nous entrons dans le second chapitre de Wennagel. Il reproche à son adversaire de n'avoir pas tenu compte de la révélation, dans le développement religieux des apôtres. Peut-être une révélation directe, différente de l'expérience religieuse, a-t-elle appris à saint Paul la vérité de la préexistence ? M. Lobstein, au dire de son critique, « escamote » cette question. Sans doute l'auteur reproche avec raison à son adversaire de ne s'être pas suffisamment expliqué sur cette question de la révelation ; cependant l'idée de M. Lobstein ressort clairement. Il ne s'agit pas du tout de demander si, dans le cas présent, « il y a eu ou non révélation directe et inspiration réelle, » parce que le livre examiné ne distingue pas du tout deux sortes d'inspiration et de révélation. Il considère la pensée de l'apôtre comme un produit à la fois de facteurs humains et de facteurs divins ; c'est donc à l'expérience religieuse de chacun et de l'Eglise, de démêler ce qui est humain et ce qui est divin dans l'enseignement apostolique. Or M. Lobstein, si c'est à tort ou à raison importe peu ici, trouve que la préexistence n'est d'aucune portée pour la conscience religieuse ; il pouvait donc conclure qu'elle n'était pas due au facteur divin. Il peut y avoir là quelque obscurité, il n'y a pas de faute de logique.

5e faute de logique. M. Lobstein appelle le dogme de la pré-

existence un « corollaire théologique. » Son critique l'accuse de prétendre qu'un corollaire est nécessairement faux parce qu'il est corollaire. M. Wennagel lui-même « se ravise, » et comprend que son adversaire a voulu dire qu'il s'agit là d'un corollaire faux. Alors pourquoi noter cette faute de logique qui n'est, tout au plus, qu'une obscurité de style, si toutefois on peut reprocher à M. Lobstein de n'avoir pas prévu une aussi singulière accusation ?

6e faute de logique. L'auteur accuse son adversaire de nommer d'abord saint Paul le plus logique des hommes, et de l'accuser ensuite de manquer de logique. Admettons qu'il en soit ainsi, ce serait un peu singulier peut-être, mais nullement illogique, car même le plus logique des hommes peut une fois faillir à la logique. Mais remarquons bien que M. Lobstein ne reproche point du tout à l'apôtre de manquer de logique. L'esprit hébraïque aime à traduire l'idée de prééminence par celle d'antériorité, saint Paul raisonne donc ainsi : Christ a la prééminence sur tous les êtres, or prééminence équivaut à antériorité, donc Christ est antérieur à toute la création. Ce raisonnement n'a pas de valeur pour nous, parce que nous attaquons la mineure, mais non parce qu'il est illogique. Cette sixième faute de logique n'est pas mieux établie que les cinq précédentes.

7e faute de logique. Le reproche contenu au paragraphe 1er, pag. 35, est fondé. En effet, si nous devons nous attendre à voir saint Paul raisonner sur les conditions et les conséquences de la préexistence, ce doit surtout être dans le cas où il eût trouvé cette idée par raisonnement, tandis que M. Lobstein veut prouver que la préexistence n'était qu'un produit de la pensée philosophique de l'apôtre, en relevant le fait qu'il ne la discute pas au point de vue métaphysique.

La contradiction relevée au paragraphe 2 n'est qu'apparente, le raisonnement est celui-ci : saint Paul a l'habitude de développer tous les aspects d'une question, combien un point doit-il lui paraître secondaire, lorsqu'il se départ de cette habitude !

Plus loin l'auteur prétend qu'en adoptant la manière de raisonner de son adversaire il faudrait, de ce fait qu'il ne discute

pas toutes les faces de sa christologie à lui, conclure qu'il est arrivé à sa solution uniquement par des déductions logiques. Ce reproche porte à faux : M. Lobstein a explicitement affirmé qu'il n'écrivait pas une christologie complète.

8e faute de logique. De la transformation qui s'opère dans les fidèles par la foi en Christ, on n'a pas le droit de conclure à la divinité de Jésus. J'admets qu'il y a un hiatus dans ce raisonnement, si l'on voulait conclure ainsi : « Christ est le dispensateur de la vie nouvelle, donc il est Dieu ; » mais c'est ce que M. Lobstein ne veut pas. Pour lui Christ, même glorifié, est toujours un des nôtres, possédant seulement au suprême degré la divinité, au sens dans lequel ce mot peut s'appliquer à une créature. Or il est parfaitement légitime de dire que le croyant fait l'expérience de la divinité du Christ, si c'est par Christ que Dieu se communique en quelque sorte aux hommes ; car ce médiateur est nécessairement le prototype de l'humanité, il en réalise pleinement l'idéal. Il s'agit là, en effet, d'une expérience, du moins dans un certain sens du mot. Il est vrai que M. Lobstein n'a pas suffisamment défini ce qu'il entend par expérience. Son adversaire a le droit de lui reprocher, non pas précisément de faire faire aux croyants un raisonnement inexact, — car il s'agit moins de raisonnement que d'interprétation d'un fait par le sentiment religieux, — mais d'avoir beaucoup élargi le terme d'expérience, sans nous en avertir. Nous reviendrons plus tard sur ce point. Ajoutons encore que M. Wennagel a parfaitement raison, en récusant l'argument que son adversaire tire du fait de la résurrection, ses remarques à ce sujet sont parfaitement justes.

9e faute de logique. M. Lobstein est accusé de baser d'abord l'expérience sur la foi, et ensuite la foi sur l'expérience. Il veut tout simplement dire que tout homme fait certaines expériences humiliantes, qui le poussent vers les vérités qui existent au sein de l'Eglise chrétienne. S'il saisit ces vérités par la foi, il fera plus d'expériences encore, et ces expériences augmenteront de nouveau sa foi.

10e faute de logique. M. Lobstein doit avoir fait de la métaphysique, après avoir condamné la métaphysique, en disant

que le Christ ne pouvait être homme avec le souvenir de sa préexistence. Ce reproche n'est pas tout à fait sans fondement; cependant on peut objecter que M. Lobstein se dit tout simplement : J'entends par homme un être qui, comme moi, n'a pas conscience d'une existence antérieure à l'existence terrestre. Par conséquent un être qui a conscience d'une vie antérieure n'est pas un homme, au sens non métaphysique, mais expérimental, du mot.

11e faute de logique. Serait-ce vraiment une faute de logique de la part de M. Lobstein de ne pas se ranger à la théorie si obscure de la kénose, pour trouver compatibles la réelle humanité du Sauveur et sa prééxistence? de n'avoir pas trouvé cette hypothèse du « moi humain » qui, selon M. Wennagel lui-même, nous fait seule échapper à une « transsubstantiation métaphysique » et que l'auteur est le premier à énoncer? Beaucoup de raisons militaient, chez M. Lobstein, contre la préexistence; est-il tenu, pour être logique, de faire encore des hypothèses pour lever une de ces objections? Car, bien entendu, son critique affirme que la kénose a besoin de cette idée du « moi humain de Christ » que lui-même énonce pour la première fois, que M. Lobstein ne pouvait donc trouver nulle part et qu'il aurait dû inventer. Franchement, c'est aller un peu loin !

12e faute de logique. M. Lobstein rejette la préexistence, et admet la glorification du Christ, qui, au dire de son adversaire, n'en est que la réciproque. Il n'est pas exact de dire que la glorification divine n'est que la réciproque de la kénose. Il ne s'agit pas pour Christ, dans sa glorification, de s'oublier soi-même, et de se retrouver ensuite, de devenir créature, après avoir été créateur, il s'agit seulement du passage d'un être, qui est et reste créature, de l'état de lutte contre la chair, d'humilité et de faiblesse relative, à l'état de liberté vis-à-vis de la chair, de gloire et de puissance.

Après cet examen, que reste-il des « fautes de logique » de M. Lobstein? Bien peu de chose, on le voit.

Examinons maintenant si ces objections, fondées ou non, se rapportent à des points essentiels du livre de M. Lobstein et de

la doctrine de M. Ritschl. Les deux premières touchent certainement le fond du livre de M. Lobstein, mais en quoi se tournent-elles contre « les disciples de M. Ritschl ? » Assurément en rien. La quatrième ne concerne pas davantage l'école de de M. Ritschl. Dans la cinquième on reproche à M. Lobstein de s'être mal exprimé ; est-ce que cela vise le moins du monde le fond de son livre ? Dans la sixième il doit avoir appelé à tort saint Paul le plus logique des hommes ; est-ce que cela regarde le but de son livre ? La septième faute touche aussi des points absolument secondaires. Les quatre dernières, nous l'accordons, visent le fond de la question.

Nous l'avons déjà dit : le titre et la préface nous font attendre une démonstration établissant que les théories de M. Lobstein, et de l'école à laquelle il se rattache, souffrent de certains vices logiques fondamentaux. Je crois avoir démontré que la plupart des « fautes de logique » ne sont pas des fautes, mais admettons un moment qu'elles le soient : est-ce que l'argumentation de M. Wennagel répondrait à son but? Nullement. Il place ses « fautes de logique » toutes sur le même rang. Jamais il ne nous dit : « Voici une question capitale, voici une erreur de détail. » Rien de pareil. A côté d'objections sérieuses, comme celle qui concerne la preuve de la divinité de Christ, nous trouvons des querelles de mot sur des questions tout à fait accessoires, comme celle de savoir, si, oui ou non, M. Lobstein a le droit d'appeler saint Paul le plus logique des hommes. Evidemment l'auteur devait séparer nettement entre les fautes qui touchent le fond du système Lobstein-Ritschl, et celles que tout autre théologien, même un kénosiste, pourrait faire. Nous ne pouvons voir dans cette argumentation qui, tant dans le fond même des objections que dans sa marche et sa disposition, remplit si mal sa tâche, qui confond ainsi l'essentiel et l'accidentel, nous ne pouvons y voir qu'une vaste faute de logique.

Nous porterons plus loin un jugement d'ensemble sur la méthode critique de l'auteur ; passons maintenant à sa théorie de la kénose, qui sert de base à ses trois dernières objections. (Chap. III de la première partie.) L'auteur veut montrer que la réelle humanité de Christ est compatible avec sa préexis-

tence. Etablissons d'abord que M. Wennagel considère Christ comme « un autre lui-même » de Dieu (pag. 85), et que d'autre part lui aussi ne veut pas entendre parler d'un changement de Dieu en homme, qu'une « transsubstantiation métaphysique » lui semble impossible, comme à son adversaire. Il s'agit donc de démontrer comment un « autre lui-même » de Dieu a pu devenir homme sans changement de son essence.

L'auteur a recours à cet effet à l'idée suivante : « Christ avait de toute éternité *un moi humain.* » Examinons sa définition du moi. D'un côté c'est « ce qui en moi a conscience d'être moi. » « Mon moi, dit l'auteur, pense, veut, etc., mais mes pensées, mes souvenirs, etc. tout cela n'est pas mon moi lui-même. » D'un autre côté ce moi est « la partie permanente de ma personne. » (Pag. 54.) Ne voit-on pas dans ces expressions différentes, et dans toute la suite de l'argumentation, qu'il y a ici confusion entre deux notions fort différentes du *moi*? D'une part, l'auteur entend par « moi » ce qui fait qu'une personne, soit divine, soit humaine, est une personne. C'est quelque chose qui n'est ni humain ni divin, parce que cela revient à Dieu aussi bien qu'à l'homme, si toutefois nous considérons Dieu comme une personne. C'est une énergie intellectuelle commune à tous les êtres qui sont des personnes, et qui a pour objet l'ensemble des qualités, qui fait que d'une part une personne est humaine, de l'autre divine, et de plus, chez les hommes, les caractères qui distinguent un individu de tous les autres. Le moi une fois compris ainsi, il ne peut plus être question ni d'un moi humain ni d'un moi divin, parce que le « moi » est précisément ce qui est commun à Dieu et à l'homme. Si cependant l'on veut employer ces expressions, « moi humain » et « moi divin » dans ce sens ne peuvent signifier autre chose qu'un « moi » qui a pour objet de son activité consciente soit un homme soit un être divin, or c'est ce que M. Wennagel ne paraît pas vouloir dire.

D'autre part, on pourrait à la rigueur entendre par « moi » l'essence d'un certain être, l'ensemble de qualités qui fait qu'un homme est un homme et qu'un être divin est un être divin. Prétendre que Christ avait un moi humain dans ce sens, c'est

prétendre que, quant à son essence, il était homme. Si l'auteur voulait dire ceci, il aurait dû s'exprimer tout autrement. Du reste dans ce cas il serait obligé, ou bien d'avouer que Christ n'est plus un autre lui-même de Dieu, ou bien qu'entre Dieu et l'homme il n'y a qu'une différence de degré, de plus ou de moins, et que Dieu, en jetant loin de lui certaines qualités comme on jette les pièces d'une armure, peut devenir homme.

M. Wennagel a sans doute senti ces difficultés. Aussi paraît-il avoir plutôt en vue la première notion du « moi. » Elle offre cet avantage, que le moi, dans ce sens, est au-dessus de toute différence entre créature et Créateur, qu'il semble être un élément permanent à travers toutes les modifications, élément qui permet à Christ d'être d'abord vraiment Dieu et puis vraiment homme. Mais l'auteur oublie que le « moi » dans ce sens est quelque chose de purement formel, qui n'obtient un contenu, soit divin soit humain, que par rapport à un moi dans le second sens du mot, soit humain, soit divin. Aussi passe-t-il (pag. 56 et 57) sans transition à la seconde notion du moi, sans cela il ne pourrait pas parler d'un moi « revêtu de facultés, » tandis que le moi tel qu'il le définit (pag. 54 et 55) est précisément au-dessus de toutes les facultés de l'être humain ou divin.

En parlant d'un « moi humain de Christ, » l'auteur est donc, ou bien exposé à l'alternative indiquée plus haut s'il l'emploie dans le second sens, ou bien il ne dit rien du tout s'il l'emploie dans le premier. M. Wennagel a-t-il donc levé la difficulté relative à la transsubstantiation métaphysique ? Nullement. Que deviennent dès lors les objections qu'il fait à M. Lobstein, de n'avoir pas trouvé dans la théorie de la kénose la solution du problème christologique ? Du reste, même sans faire le raisonnement précédent, comment l'auteur pouvait-il penser qu'un être qui, après avoir été l'égal du Créateur, devient créature, qui, après avoir été tel qu'il ne pouvait pas commettre de péché, devient capable de pécher, ne subit aucun changement essentiel, mais une simple « réduction » ? L'auteur n'a pas mieux réussi que l'orthodoxie, à nous rendre « concevable » la préexistence du Christ jointe à sa réelle humanité.

Il nous en coûte presque d'étendre notre critique à la seconde

partie du travail qui nous occupe. Malgré ce qui nous sépare des pensées et des sentiments de l'auteur, nous y reconnaissons l'éloquence simple et forte d'un cœur profondément convaincu. M. Wennagel a raison de dire que la question de la préexistence n'est pas indifférente à notre vie religieuse, mais l'établit-il par de bons arguments? Il pense qu'il est impossible de comprendre l'amour de Dieu et de Christ et la gravité du péché, à moins de savoir que Dieu a sacrifié son autre lui-même, et que Christ, au sein de la gloire divine, a spontanément accepté une mort à laquelle aucune nécessité ne le soumettait.

A cela nous répondons: 1° Un Christ tel que se le figure M. Lobstein n'est-il pas aussi, sinon un autre lui-même, du moins un Fils unique de Dieu dont la création déjà est l'effet d'un immense amour? La création en général n'est-elle pas, à elle seule, une preuve de l'amour divin? Savez-vous donc par quels liens intimes le Créateur est uni à sa créature? savez-vous combien il souffre de nos souffrances? et lorsqu'on vous dit qu'il a livré aux tourments et à la mort sa créature la plus pure, avez-vous le droit de vous écrier: « Ce n'est pas assez, je ne puis croire à son amour? »

2° L'auteur dit que si Christ n'est qu'un simple homme, sa mort n'est pas l'effet de sa libre volonté, et n'est, par conséquent, guère une preuve d'amour. N'est-il pas peut-être plus difficile de faire ce qui nous est imposé, avec autant d'amour que si nous nous l'étions imposé nous-même, que de nous décider spontanément au sacrifice? Dans le premier cas, l'effort moral est au moins aussi grand, et la gloire est moindre. Il semble, au point de vue humain du moins, que le Christ souffrait plus pour nous, s'il souffrait sans le souvenir de sa préexistence, que s'il souffrait avec ce souvenir. D'une manière générale, il nous semble que la kénose, qui enseigne que Christ s'est oublié d'abord pour se retrouver ensuite, perd tout ce qu'elle croit gagner par cette théorie pour la réalité de la vie morale de Jésus, en lui rendant sa conscience de Dieu pour le moment de ses luttes les plus décisives. L'objection relative au péché tombe naturellement avec les précédentes.

Nous ne pouvons nous empêcher de penser que cette manière de réclamer la préexistence uniquement pour pouvoir comprendre l'amour de Dieu et du Christ, heurte le sentiment religieux plutôt qu'elle ne le satisfait. En tout cas, c'est là une base trop faible pour porter tout l'édifice de la christologie.

Il nous semble que le besoin de comprendre l'amour divin entraîne la kénose dans une voie fausse. Ce qui est décisif en matière de christologie, c'est de savoir si l'on se place plutôt au point de vue moral, qui exige avant tout que l'homme agisse et use de sa liberté, — alors c'est l'humanité qui lutte et triomphe en Christ, alors ce n'est pas un Christ venu du ciel, — ou bien, si l'on se place plutôt au point de vue religieux, qui veut que Dieu agisse par amour à la place de l'humanité impuissante pour le bien, — alors celle-ci ne fait qu'ouvrir son cœur par la foi à ce que son Dieu fait pour elle, alors Christ est vraiment du ciel, il ne peut être de cette terre. La kénose, poussée par une étrange curiosité au sujet de l'amour divin, superpose la préexistence d'une manière tout à fait extérieure, ce nous semble, à une notion essentiellement morale du Christ, notion qui, au fond, le fait partir de cette terre pour s'élever au ciel par ses efforts, quoiqu'en apparence elle le fasse venir d'en haut. Ah ! nous comprenons ce Christ qui dit : « Vous verrez le ciel ouvert, et les anges de Dieu monter et descendre sur le Fils de l'homme, » mais nous avons peine à comprendre ce Christ qui ne fait qu'entrouvrir la porte du ciel pour la refermer aussitôt, et n'être après que comme l'un de nous. Assurément Luther aurait dit du Christ de la kénose ce qu'il a dit avec moins de raison du Christ de la théologie réformée : « De ce Christ je n'en veux pas, il ne vaut pas mieux que le premier saint venu. »

Après cet examen des points principaux, que faut-il penser en définitive de l'argumentation de l'auteur, prise dans son ensemble ? Que M. Wennagel nous permette tout d'abord de lui dire qu'en lisant son livre nous avons dû le comparer à un combat d'avant-garde, brillant mais malheureux, livré par un général habile qui dispose de forces considérables, mais qui ne les a pas sous la main, et former le vœu que la bataille véri-

table puisse se livrer bientôt. La valeur de l'un et de l'autre adversaire nous promet un spectacle digne d'intéresser au plus haut point les amateurs de bonne guerre en théologie.

L'auteur a affirmé à bon droit que la préexistence est importante au point de vue religieux, il a reconnu que l'argumentation de son adversaire repose à la fois sur l'histoire, le sentiment religieux et une certaine opinion philosophique, et compris que ces différents genres d'arguments n'étaient pas dans leur juste rapport, mais il a été loin de tirer de ces précieux éléments tout ce qu'ils pouvaient lui fournir. Au fond, sa critique, malgré les apparences, n'est pas du tout une critique logique. Celle-ci s'adresse à la méthode d'un écrit; or ce que l'auteur attaque en réalité, ce sont les opinions philosophiques et historiques et le point de vue religieux de son adversaire. Seulement il les attaque, non avec des arguments historiques, philosophiques, religieux solides, mais par des arguties logiques, par une théorie sur la kénose, qui, à notre avis, ne peut convaincre personne, enfin à l'aide d'une démonstration religieuse dont nous croyons avoir prouvé l'insuffisance.

Ce qui manque à M. Wennagel, c'est d'avoir fait la première chose indispensable pour une critique logique, nous voulons dire de s'être placé sur le terrain des prémisses de son adversaire. Examinons ce que ce logicien impitoyable eût pu découvrir, s'il avait voulu procéder ainsi.

Le but du livre de M. Lobstein n'est pas historique, il est dogmatique. L'auteur essaye d'établir que la préexistence du Fils de Dieu a été étrangère à l'expérience et à la vie religieuse des apôtres, et il en conclut qu'elle doit être « éliminée de l'enceinte de la dogmatique chrétienne, » parce que cette dogmatique ne doit avoir d'autre contenu que celui de l'expérience religieuse.

Je n'oublie pas que l'auteur fait entrer en ligne de compte le fait que Jésus n'a pas enseigné lui-même sa préexistence, mais cet argument n'a, chez lui, de valeur que relativement au précédent. Car, s'il découvrait que la notion de la préexistence fait partie intégrante de l'expérience religieuse des

apôtres, il en conclurait certainement que, si Christ n'a pas jugé à propos de nous révéler lui-même cette vérité, Dieu l'a fait plus tard par l'action de son Esprit. En effet, si l'enseignement de Christ non seulement ne contenait pas, mais excluait absolument la notion de la préexistence, les apôtres n'eussent pu enseigner cette notion à quelque titre que ce fût, et s'ils l'avaient fait cependant, il serait inutile de discuter leurs affirmations comme l'auteur les discute. Tout l'esprit du livre montre que la question capitale pour l'auteur, celle qui domine toutes les autres, c'est de savoir si le dogme qui l'occupe est ou n'est pas étranger au sentiment religieux.

Examinons maintenant le raisonnement de M. Lobstein. Disons d'abord un mot de la majeure de son syllogisme. Un mot seulement, car nous ne nous proposons point de critiquer M. Lobstein historien, et pour cause, nous en voulons uniquement à sa méthode. Nous croyons comme lui que pour saint Paul Christ est divin avant tout parce qu'il est πνεῦμα, qu'il est υἱός parce qu'il est πνεῦμα, et que la thèse de la préexistence de Christ est primitivement une thèse de philosophie de l'histoire, est la forme que prend, dans la pensée de l'apôtre, cette idée : que le plan du salut a précédé le plan de la création. Toujours est-il que ces deux notions, celle de la divinité du Christ et celle de la préexistence, ont contracté l'union la plus intime dans la pensée de l'apôtre, quoiqu'elles aient des sources différentes, et qu'il n'est pas sans danger (historiquement parlant) de les séparer de nouveau. Nous ne savons pas jusqu'à quel point saint Paul a peut-être vu son sentiment religieux satisfait par cette thèse de la préexistence, qui donnait plus de précision, une base plus solide à ce que son expérience lui avait appris sous une forme encore vague. Mais nous n'insistons pas. Remarquons seulement que saint Paul considère, bien plus que son interprète ne semble l'admettre, l'élément humain en Christ comme absorbé, réduit à l'impuissance par l'élément divin. La σάρξ en Christ n'est pour ainsi dire qu'une apparence, comme le πνεῦμα dans l'homme naturel n'est là que pour désarmer devant la σάρξ. Point de mention du Christ de la tentation et de Gethsémané. Il n'y aurait rien d'étonnant, à ce que

la préexistence fût devenue, dans la pensée de l'apôtre, inséparable d'un pareil Christ. Arrêtons-nous là, et accordons pour le moment à M. Lobstein que pour saint Paul la préexistence n'avait pas de portée religieuse. Nous lui accordons, ce qui est bien plus, qu'elle n'en avait pas non plus pour la théologie du quatrième évangile, et nous admettons en conséquence que sa majeure est juste.

Mais voyons la mineure. Il nous semble qu'elle peut être formulée de deux manières différentes : ou bien, « notre expérience religieuse ne doit contenir que ce que contient celle des apôtres, » ou bien, « notre expérience religieuse ne contient que ce que contient celle des apôtres. » Examinons d'abord la première de ces deux propositions.

Commençons par nous entendre sur le terme d'*expérience religieuse*. Par expérience on entend d'ordinaire la perception des faits extérieurs à notre entendement, de manière à ce que nous les voyions tels qu'ils sont en eux-mêmes. L'expérience est d'autant plus ce qu'elle doit être, qu'elle est plus pure de tout élément subjectif. A ce compte, la révélation mécanique telle qu'on l'enseignait autrefois serait la plus expérimentale des expériences, car elle nous communiquerait des vérités sans intervention aucune de nos facultés. L'auteur écarte, avec raison, ce nous semble, l'inspiration mécanique, et par conséquent l'expérience religieuse dans le sens absolu du mot. Qu'est-ce donc, suivant lui, que l'expérience religieuse ? A la page 27 de son livre, M. Lobstein nous dit : « Devenu absolument esprit par la résurrection, le Christ est désormais la source permanente de la vie spirituelle dans ceux qui, par la foi, entrent en communion avec lui : principe vivifiant et sanctifiant, il est immanent au cœur des fidèles. Or cet esprit se manifeste à la conscience de la communauté chrétienne, comme l'esprit de Dieu lui-même, et c'est en vertu de cette expérience indéniable que le croyant affirme la divinité du Christ. »

Où est, au sens précis du mot, l'expérience dans cette succession de faits psychologiques ? C'est dans la perception de ce fait que l'homme qui croit en Christ est transformé. Là s'arrête, suivant nous, l'expérience proprement dite, là com-

mencent les conclusions tirées de cette expérience. Si du fait en question le croyant tire la conclusion, d'abord que c'est Dieu qui agit par Christ, ensuite que Christ lui-même est divin, cela vient, non pas de l'expérience proprement dite, mais d'une certaine prédisposition religieuse et morale, qui fait croire à l'homme que le bien lui vient toujours de Dieu, et que l'instrument même dont Dieu s'est servi pour le rendre bon est plus qu'un simple homme. Si cette prédisposition n'existait pas, le croyant pourrait tout aussi bien conclure du fait de sa transformation, que l'homme est naturellement si vertueux qu'il ne lui faut qu'un grand exemple de vertu pour arriver au bien. Il y a donc deux choses : 1° perception d'un fait psychologique ; 2° interprétation de ce fait, non par la raison, mais par le sentiment religieux. Le fait a été, si l'on peut ainsi dire, versé dans un moule, et c'est le produit du facteur subjectif et du facteur objectif que l'auteur appelle expérience. Nous acceptons le terme, mais nous tenons à constater que le fait, en apparence si simple, qu'il désigne, est en réalité un phénomène très complexe qui suppose, outre la donnée extérieure, tout un ensemble de notions acquises et de dispositions psychologiques. Cela est si vrai qu'au fond un israélite seul, qui possédait la notion de Dieu et la notion de grâce pouvait, au siècle apostolique, faire cette expérience; un païen ne pouvait arriver au même point qu'à l'aide de l'enseignement chrétien.

Qu'on n'objecte pas que l'auteur voit dans le fait de la résurrection la garantie que l'expérience des croyants n'est pas une « illumination subjective. » Là aussi, l'expérience (pour les apôtres seuls, du reste, les observations de M. Wennagel à ce sujet sont parfaitement justes) s'arrêtait à ce fait que Christ, qu'on croyait mort, était en réalité vivant. Tout le reste est l'effet d'une interprétation qui, dans d'autres conditions psychologiques, aurait pu être tout à fait autre.

Examinons maintenant si le siècle apostolique peut seul posséder des expériences religieuses légitimes. M. Lobstein semble le supposer, mais ne le prouve pas. Est-ce que peut-être l'idée que l'auteur se fait de la révélation lui permet d'affirmer une semblable thèse? Il nous dit (pag. 84) que la révélation ne

« porte pas atteinte aux lois du développement psychologique et historique des apôtres. » Ou nous nous trompons fort, ou la révélation ainsi conçue n'est autre chose que le processus psychologique que nous décrivions tout à l'heure, considéré au point de vue de sa cause divine. C'est l'action de Dieu qui produit les faits importants au point de vue religieux, et qui, en multipliant ces faits, développe la faculté de l'interprétation religieuse, la disposition religieuse de l'âme. On voit aisément que cette théorie de la révélation ne nous autorise point à dire, que toutes les expériences faites, ou à faire au sein de la communauté chrétienne, ne doivent être que la répétition des expériences apostoliques. Au contraire, partout où nous remarquons les caractères distinctifs de l'expérience religieuse tels que nous les avons exposés, nous devons aussi admettre qu'il y a révélation. Expérience, dans le sens d'interprétation d'un fait par le sentiment religieux, et révélation dans le sens d'action de Dieu par le médium de nos facultés laissées absolument intactes, désignent une seule et même chose. La révélation ne peut évidemment pas, dans cet ordre d'idées, être juge des expériences religieuses, et une expérience ne peut pas non plus s'ériger en juge des autres. Par conséquent, s'il y a, dans la suite des temps, des expériences religieuses différentes de celles de l'âge apostolique, elles sont absolument sur le même rang que ces dernières. Assurément nous ne voulons pas diminuer le rôle prépondérant des expériences des apôtres ; mais faire, d'une manière absolue, de l'âge apostolique l'époque normative de la foi, c'est rentrer, plus ou moins distinctement, dans la voie de la théorie orthodoxe, combattue par l'auteur.

La première manière de formuler la mineure du raisonnement de M. Lobstein est donc inadmissible. Examinons la seconde.

Peut-être M. Lobstein veut-il dire qu'il n'y a pas, dans les siècles postérieurs au temps des apôtres, d'expérience religieuse différente de la leur. Eh bien, nous prétendons que si l'âge apostolique n'a pas fait l'expérience de la préexistence de Christ, cette expérience a été faite plus tard. Cette thèse ne semblera nullement paradoxale, si nous nous souvenons bien

du sens que, d'après l'auteur lui-même, nous avons attaché à ce terme d'expérience.

Admettons que chez saint Paul le dogme de la préexistence ne soit qu'un appendice philosophique ; mais M. Lobstein ne niera certainement pas que le dogme en question a joué un rôle bien plus important dans la théologie et la vie religieuse des églises issues de la réforme. C'est par le fait que Christ est un autre lui-même, le Fils éternel, et par conséquent préexistant, de Dieu que cette théologie prouve sa sainteté absolue, qu'elle prouve qu'il peut être la victime expiatoire pour nos péchés, que par la communion avec lui nous pouvons être sanctifiés. Mais ce n'est pas là une expérience, dira-t-on, c'est un échafaudage de dogmes ! Examinons.

L'âme pécheresse sent qu'elle a trouvé paix et pardon ; d'autre part la justice de Dieu lui semble exiger une victime, cette victime ne peut être que sainte, or le sentiment du néant humain est tellement développé chez ceux qui se rattachent à cette théologie que Dieu seul leur semble pouvoir être vraiment saint. Que s'est-il donc passé ? Le fait du pardon a été en quelque sorte versé dans le moule des notions de justice et d'amour divin et d'un sentiment religieux qui réclame, avec une intensité toute particulière, que du côté de l'homme et de ce qui ressemble à l'homme, il n'y ait rien de bon, de juste et de saint. « Sentiment religieux bien exigeant, » direz-vous. Peut-être, mais de quel droit déclarerez-vous qu'il l'est trop ?

Et maintenant, nous demandons en quoi le phénomène psychologique que nous venons de décrire, diffère de celui par lequel les croyants, transformés par la foi en Christ, concluent à sa divinité ? En rien, ce nous semble. De part et d'autre il y a un fait psychologique qui rencontre certaines dispositions religieuses, certaines notions acquises par l'expérience religieuse. Si donc la divinité de Christ, telle que l'entend l'auteur, est une expérience, sa divinité au sens traditionnel, qui ne fait qu'un avec sa préexistence, en est une au même titre. Pour s'en convaincre, on n'a du reste qu'à consulter les documents qui rendent le mieux compte de ce qui est au fond de l'âme religieuse des communautés issues de la réforme. Je veux par-

ler des cantiques, des livres d'édification, des recueils de sermons qui sont restés l'aliment des âmes. Pour ne citer qu'un seul exemple : M. Lobstein pense-t-il que Paul Gerhard aurait chanté, comme il l'a fait, la passion du Sauveur, s'il ne l'avait cru l'égal de Dieu lui-même? Qu'il nous aurait donné ce saisissant choral, traduction géniale du *Salve caput cruentatum* de l'église du moyen âge, si son âme n'avait été remplie de la pensée, que cette tête sanglante et conspuée est celle du « prince des honneurs » descendu du ciel? Et Dieu sait si ces chants sont dictés par l'expérience religieuse, et non par l'imagination d'un artiste qui va chercher ses émotions partout où il les trouve.

Et il y a quelque chose de plus direct encore. L'âme religieuse jouit de voir en quelque sorte le ciel ouvert, d'avoir un gage que vraiment nous sommes faits à l'image de Dieu, puisque Dieu lui-même a revêtu notre nature ; de voir, par delà la rupture faite par le péché, l'abîme entre les choses visibles et les choses invisibles comblé, parce que Dieu habite corporellement parmi nous. Il serait trop long de parler ici de tous les besoins religieux auxquels répond cette idée d'un être céleste descendu sur la terre pour combattre le suprême combat que l'humanité est impuissante à livrer. Il nous semble que les observations que nous venons de faire, suffisent pour montrer que celui qui veut ôter la notion de la préexistence du Christ du corps de l'enseignement chrétien, est obligé de couper dans le vif et de faire couler le sang. Les opérations douloureuses sont parfois nécessaires dans le domaine des croyances, mais il est bon d'en mesurer toute la gravité avant de les entreprendre. Il se peut que la préexistence soit au nombre des croyances qu'il faut retrancher, que les besoins qu'elle satisfait doivent se subordonner à d'autres, mais, s'il en est ainsi, la chose ne nous semble pas aussi facile qu'à l'auteur, précisément parce qu'il s'agit là aussi d'une expérience, dans le sens que lui-même a attaché à ce mot.

De quelque façon donc qu'on formule la mineure de M. Lobstein, nous la croyons insoutenable, et sa conclusion tombe par là même, sauf production de nouveaux arguments.

M. Lobstein a écrit une page d'histoire magistrale, il a ap-

porté un élément précieux à la solution de la question qui le préoccupe, il n'a pas résolu cette question. Ses conclusions dogmatiques nous semblent reposer sur une base absolument insuffisante. Il prétend rejeter la préexistence parce qu'elle n'est pas une expérience religieuse, mais il n'a prouvé cette thèse que pour l'âge apostolique tout au plus; au delà, elle ne se confirme plus. Si la préexistence doit disparaître de l'enceinte de la dogmatique chrétienne, il faut encore d'autres arguments.

Mais où sommes-nous? Nous avons opposé une expérience religieuse à une autre, nous avons parlé de la possibilité d'éliminer une vérité qui satisfait un besoin religieux. N'allons-nous pas perdre toute espèce de critère de la vérité religieuse? Il nous semble que non. Nous n'avons plus, il est vrai, de norme infaillible dans une parole absolument inspirée, et les expériences religieuses sont bien variées, contradictoires même sur certains points. Néanmoins il nous semble que la vérité pourrait sortir de ces expériences mêmes. Comme nous ne pouvons pas nous engager ici dans un débat de fond sur la méthode dogmatique, nous n'indiquerons que très sommairement comment cela nous semble possible.

M. Lobstein emploie, et suivant nous avec raison, une méthode exégétique qui consiste à séparer dans les écrits apostoliques des éléments divers. Notre sentiment religieux distingue dans les livres canoniques des expériences religieuses d'avec des affirmations philosophiques, qu'il déclare étrangères à la foi. Nous n'attribuons donc d'autorité religieuse aux paroles des apôtres, que lorsque ces paroles sont le résultat d'actes psychologiques analogues à celui-là même par lequel nous reconnaissons leur autorité. Nous ne leur attribuons de valeur religieuse, que lorsqu'elles expriment des expériences religieuses, fait qui se passe en nous comme dans les apôtres. Qui ne voit que ce principe d'exégèse entraîne irrésistiblement une méthode dogmatique nouvelle? La dogmatique doit désormais puiser, non plus seulement aux écrits canoniques, mais à la source de l'expérience religieuse comme telle. Elle doit partir de ce principe, que même ce qui ne répond pas à une expé-

rience religieuse des auteurs du Nouveau Testament peut avoir une valeur dogmatique réelle. Ce principe ne repose pas sur une théorie abstraite; le fait que nous constations, en faisant la critique du livre de M. Lobstein, vient le confirmer.

Au premier abord le mot « expérience » semble nous placer sur le terrain le plus solide. Mais nous avons déjà vu qu'il n'en est pas ainsi, et c'est là le point capital sur lequel nous croyons devoir nous séparer de M. Lobstein. Les faits révélateurs ne passent pas en nous tels quels, l'expérience ne nous les fournit que tels qu'ils sont sortis du moule de nos dispositions religieuses et morales. Or notre sentiment religieux est rarement pur de tout mélange, il contracte alliance avec des éléments hétérogènes, il peut donc errer, et l'expérience religieuse peut errer avec lui. Où donc trouver une base de la foi, une norme de la vérité? Evidemment que plus le facteur subjectif de nos expériences religieuses sera pur, plus celles-ci seront parfaites. Partant de cet acte de foi que ce qui répond à nos aspirations les plus hautes, — et comme telles nous reconnaissons le sentiment religieux mis en harmonie avec toutes nos autres facultés, existe réellement — partant de cet acte de foi, dis-je, nous devons chercher à épurer de plus en plus le sentiment religieux, afin d'interpréter d'une manière toujours plus juste les faits révélateurs de Dieu. Nous poursuivrons ce but par une étude comparative du sentiment religieux aux diverses époques de l'Eglise chrétienne, et même en dehors de l'Eglise chrétienne, et nous dégagerons ainsi de plus en plus ce qui fait le fond de ce sentiment d'avec ses formes passagères, d'avec les éléments hétérogènes qui ont pu le troubler.

Evidemment l'action du sentiment religieux, ainsi épuré, s'exercera par des postulats dans lesquels il expliquera les faits révélateurs, en passant du domaine de ce qui est connu pour les sens et la raison, dans ce qui leur est inconnu, par des postulats métaphysiques, pour dire le mot. Métaphysique et religion sont donc inséparables; qui dit l'un dit l'autre, n'en déplaise à l'école de M. Ritschl, qui a fait de la métaphysique une sorte d'épouvantail. Cette métaphysique exprime, sans doute dans un langage imparfait, ce que réclame notre sentiment re-

ligieux, sollicité par les faits dans lesquels Dieu se révèle, et elle vaudra ce que vaudra ce sentiment religieux.

Mais pourrons-nous postuler tout à fait librement? On a prétendu, dans l'école même de M. Ritschl, que la religion est tout à fait indépendante des résultats variables et accidentels de la science, de la critique et de la philosophie. Il nous semble que c'est là trop d'optimisme. Car que deviendrait la religion, si par exemple la science prouvait que le sentiment religieux lui-même est le produit de causes tout à fait accidentelles? Il faut donc prendre en considération tous ces éléments, et nous aboutissons à une philosophie religieuse basée sur l'histoire, toute l'histoire, la science, la métaphysique, guidant et épurant le sentiment religieux, pour rendre possibles des expériences religieuses toujours plus parfaites.

Qu'on ne dise pas : « Mais vous livrez la foi à la philosophie. » Non, car la philosophie ne donne aucun contenu à la foi, elle ne fait que perfectionner l'instrument de la connaissance religieuse. Qu'on ne dise pas non plus : « D'après cette méthode le simple fidèle devra attendre, pour croire, que la science des religions, l'histoire, la philosophie aient terminé leur œuvre. » Sans doute la vérité religieuse ne se trouve ni dans un livre, ni dans l'âme du premier croyant venu, du moins pas d'une manière parfaite ; il n'en est pas moins vrai que les grandes lignes de la foi, telle qu'elle vit dans les communautés chrétiennes, ne sauraient être mises en doute d'une manière sérieuse. Le sentiment religieux, malgré ses variations et ses perturbations, saisit, dans ce qui est essentiel, le véritable sens des grands faits révélateurs de Dieu, de la vie et de la personne de Christ en particulier.

Enfin l'on pourrait dire que cette théorie détruit l'idée d'une révélation historique de Dieu, l'idée d'une communication directe de Dieu avec les hommes, et enlève aux Ecritures toute dignité spéciale. Sans doute, sur le terrain de la connaissance, la communication n'est pas directe ; nos actes de connaissance religieuse transforment toujours plus ou moins leur objet. Mais nous pouvons et nous devons admettre une influence immédiate de Dieu sur notre volonté! Or le rôle de la volonté est

capital dans la croyance religieuse comme dans la connaissance en général. Qui nous empêche d'admettre que Dieu a exercé son action sur la volonté humaine, d'après le plan, insondable pour nous, de sa grâce, en vue des effets que la volonté ainsi dirigée devait produire sur le terrain de la connaissance. Les prophètes, les apôtres ne sont pas des hommes auxquels Dieu a infusé des vérités, mais des hommes sur la volonté desquels il a agi. Leur instrument de connaissance religieuse était le même que le nôtre, ils ont vu les choses de Dieu comme nous les voyons, mais Dieu a fait qu'ils ont mieux *voulu* voir. Il n'y a entre eux et nous qu'une différence de degré; eux aussi voyaient « confusément, à travers un miroir, » mais la différence est considérable. Dieu n'a donc pas seulement fait naître et disposé, suivant le plan de sa grâce, les faits qui le révèlent; il n'a pas seulement suscité, pour être témoins de ces faits, des hommes particulièrement doués du sens religieux ; il a fait plus : il a agi sur la volonté de ces hommes, il a remédié à l'impuissance morale de l'humanité pour connaître la vérité.

Il nous semble que cette manière de voir sauve le véritable contenu religieux du dogme de l'inspiration, en tenant compte des résultats de l'exégèse et de la psychologie. Croire en une révélation historique de Dieu, en une part directe de Dieu dans la connaissance que nous avons de lui, est un besoin impérieux pour toute âme religieuse. Il ne nous suffit pas de voir en Dieu la cause première d'un développement par lequel l'humanité arriverait peu à peu par ses propres forces à le connaître d'une manière toujours plus parfaite. Nous avons besoin de sentir son action directe, sur l'âme de chacun de nous, à toutes les époques de l'histoire. Seulement, ce n'est pas sur le terrain de la connaissance que nous devons la chercher, c'est sur celui de la volonté. Cette action, je le répète, s'exerce suivant un plan divin. La Bible est le document qui renferme les expériences religieuses des instruments les plus éminents de Dieu, des témoins des faits les plus importants, elle sera donc toujours le Livre des livres.

Qu'on nous pardonne le ton trop affirmatif de cette dernière partie de notre travail : après avoir fait voir une difficulté, nous

devions indiquer le moyen de la résoudre, sans pouvoir cependant entrer dans beaucoup de détails et appuyer notre manière de voir de beaucoup d'arguments. Peut-être aurons-nous plus tard l'occasion de revenir sur ce grave sujet. Il nous tenait à cœur, pour le moment, de montrer que la méthode que nous avons discutée, loin de démolir, édifie au contraire.

Peut-être nous sommes-nous égaré, au cours de cette discussion. S'il en est ainsi, on reconnaîtra du moins notre désir sincère de provoquer une discussion sérieuse sur la vraie méthode dogmatique. Si au contaire nos observations peuvent être de quelque utilité dans le débat que nous venons de caractériser, le mérite en appartient de droit à M. Lobstein lui-même, notre cher et vénéré maître. Si nous le combattons et défendons avec de bonnes armes, c'est, pour une bonne part du moins, lui-même qui nous les a données, dans ses leçons à la fois si scientifiques et si religieuses, dont tous ses auditeurs se souviennent avec tant de reconnaissance. Nous savons que, quelque imparfait que soit cet essai de critique, M. Lobstein sera heureux de voir, en le lisant, qu'il a su donner à ses élèves l'esprit d'examen et de recherche indépendante.

EUGÈNE EHRHARDT.

BECK ET SA DOCTRINE DE LA JUSTIFICATION

PAR

GRETILLAT[1]

Comme la doctrine de la justification de Beck pourrait être solidarisée avec sa notion de l'expiation, ou suspectée d'avoir réagi sur sa conception de l'œuvre objective du salut, nous commencerons par un court exposé de celle-ci, emprunté au *Leitfaden* (pag. 112 et sq.). Dans une seconde partie nous exposerons les réalisations subjectives du salut selon notre auteur, désignées chez lui par les trois termes de *justification*, *sanctification* et *glorification* et les rapports mutuels de ces actes. Nous terminerons par la définition que Beck donnait de la foi, considérée comme la condition moyennant laquelle le fait objectif du salut devient une réalité subjective.

CHAPITRE I

De l'œuvre objective de la grâce divine dans la Rédemption.

« Aucun être, écrit Beck à l'endroit précité, non pas même le Médiateur, ne peut avoir affaire au péché sans avoir affaire en même temps à la mort, qui est le salaire naturel du péché, à la colère et à la justice rémunératrice de Dieu, qui est le fondement de son trône. Dès lors, il ne peut y avoir pardon légal des péchés, sans que la mort soit intervenue, sans que le sang, qui est la source de la vie de la chair, siège du péché, ait été répandu. C'est en effet par l'effusion du sang que la loi et le

[1] Pour le premier article, voir la livraison de janvier 1884.

droit de la mort, inhérents à la vie naturelle, charnelle et pécheresse, sont sanctionnés en fait ; et le péché est expié en ce que la grâce peut rentrer légalement dans la voie de la réconciliation. (Rom. VI, 23 ; Ps. XC, 9 ; XCVII, 2 ; Osée II, 19 ; Hébr. IX, 22 ; comp. Lév. XVII, 11.)

» Comme Jésus-Christ, investi de sa force divine, devait et voulait racheter le pécheur placé sous la malédiction de la mort, il devait aussi se livrer en sacrifice volontaire à cette loi de réconciliation de la justice divine, ou se sanctifier lui-même pour les hommes à racheter ; il devait s'assimiler aux hommes dans la mort comme auparavant dans la vie ; il devait entrer véritablement dans leur situation, pour pouvoir véritablement la changer ; il devait s'abandonner lui-même à la sentence de mort, par laquelle le péché reçoit dans la chair humaine le traitement qui lui est dû, dans cette chair du Fils de l'homme qui le rendait le parent et le frère des hommes ; et ainsi, soumis à la loi générale, portant sur lui le fardeau des péchés du monde qui lui incombait comme Fils de Dieu, il expiait légalement leurs péchés, et frayait à la grâce qui pardonne et vivifie, une voie sanctifiée. (Math. XX, 28 ; Hébr. II, 9, 14 et sq. IX, 27 et sq ; Eph. V, 2 ; Jean XVII, 19, etc.) »

Si nous entendons bien ce passage, il nous paraît énoncer une conception moyenne entre la théorie dite juridique de la substitution et celle dite morale de l'expiation par la simple solidarité. Christ expie nos péchés, en participant volontairement non seulement aux misères communes à l'humanité, et à la mort qui lui est infligée par l'humanité elle-même, mais encore à la peine collective qui affecte la race déchue d'Adam ; et en ceci cette conception se distingue de la seconde théorie désignée, qui rejette cette participation de Christ à la peine du péché. Mais cette participation ne fut pas, selon Beck, une substitution de Christ aux pécheurs, et c'est en ce point qu'elle se distingue de la première théorie dite juridique.

Nous n'avons pas à examiner ici si cette conception moyenne épuise la portée de toutes les expressions scripturaires, de celles en particulier qui désignent Christ comme une rançon offerte à la place de plusieurs : λυτρον αντι πολλων ; Math XX, 28 ; si plusieurs

passages scripturaires, à commencer par Es. LIII, 5; puis 2 Cor. V, 21; Gal. III, 13; Hébr. II, 14 et 15, ne supposent pas le transfert à la personne sainte de Christ sur la croix d'une coulpe et d'une peine dont ceux qui croient en lui ont été affranchis par l'effet de ce sacrifice même; si la solidarité de la coulpe et de la peine ne doit pas figurer ici comme la condition morale et nécessaire de la substitution au lieu de l'exclure. Nous devons nous borner à définir aussi exactement que possible la doctrine de notre auteur sur le sujet de l'expiation, et nous trouvons notre interprétation confirmée en partie dans une note explicative du passage que nous venons de citer (*Leitfaden*, pag. 113):

« Il est sans doute antiscripturaire d'appeler la souffrance de Christ une peine dans ce sens qu'elle eût eu pour lui-même la portée d'une punition divine, ou qu'une peine particulière lui eût été infligée par Dieu pour les péchés de l'humanité; que sa personne fût devenue l'objet de la colère de Dieu (Jean X, 17). Les souffrances qu'il a réellement endurées ne sont pas autres que celles que le péché de l'homme, violation de l'ordre divin, a introduites dans le monde, et qui sont l'expression du déplaisir de Dieu à l'égard d'un état de nature contraire à son essence intime qui est la sainteté. C'est sans doute une peine infligée par la colère divine (Rom. I, 18), que subit le Christ souffrant, mais non pas celle qui aurait été destinée spécialement par Dieu à un innocent, substitué à des coupables restés impunis; c'est plutôt l'innocent qui se soumet à la souffrance pénale qui pèse sur le monde coupable. (Es. LIII, 4-7; Gal. III, 13.)

» Christ souffre donc véritablement à notre place, ce que pour lui-même il n'eût pas dû souffrir, mais non pas dans ce sens que nous n'ayons plus à souffrir, car ses disciples eux-mêmes doivent l'imiter dans la souffrance, se conformer à lui dans sa mort, et c'est par beaucoup d'afflictions qu'il faut entrer dans le royaume de Dieu; mais il n'y a pas pour eux de manifestation de colère divine, puisqu'ils sont plutôt transportés par ces souffrances mêmes dans la vie du Seigneur, comme il s'est transporté dans notre mort. »

Je ne sais si je me trompe, mais la substitution niée au début de cet exposé reparaît à la fin en d'autres termes, s'il est vrai que la souffrance pénale de Christ a pour effet d'exempter ses disciples non pas de la souffrance humaine sans doute, mais du caractère pénal que la justice divine a attaché à cette souffrance dans un monde pécheur. Et il sera difficile d'échapper à la conclusion qu'un membre parfaitement saint de cette race condamnée, a pu assumer volontairement sur lui la coulpe collective avec une énergie et une intensité propres à lui seul[1].

La transition de la doctrine de l'expiation de Beck à sa conception particulière de la justification va nous être indiquée dans le passage suivant que je transcris d'après Leitf. pag. 116.

« Dans l'œuvre de médiation qui s'accomplit entre Dieu et le monde, il faut, pour qu'elle soit sainte, que la colère de Dieu contre le péché ait reçu pleine et entière satisfaction aussi bien que son amour ; la justice punissante aussi bien que la justice réparatrice ou justifiante (*gerecht machende*). Ces combinaisons doivent s'opérer dans l'acte de la médiation, non pas par fiction seulement (*nur zum Schein*), mais en réalité. La colère de Dieu qui produit la mort, qui condamne le péché comme un principe hostile et contraire à son essence intime, doit se montrer réunie à l'amour de Dieu qui crée la vie, attire le pécheur et restaure en lui la vie nouvelle : c'est là la réconciliation. De même la justice punissante de Dieu, qui exécute juridiquement la sentence de condamnation portée contre la violation de l'ordre du monde, c'est-à-dire l'injustice, doit renfermer en elle la justice restauratrice, qui en apportant le pardon restitue la loi et rétablit à nouveau l'ordre et la justice dans la vie : c'est là la justification. (Gal. III, 13 et sq. ; Rom. III, 25 et sq. ; 31 ; 2 Cor. V, 21.) »

La notion de réconciliation (Versöhnung) se distingue donc de celle de justification (Rechtfertigung), en ce que l'une désigne une synthése qui s'accomplit en Dieu, dans l'ordre objectif, tandis que la justification serait un fait se réalisant en

[1] Pour de plus amples développements sur l'œuvre objective de la médiation de Christ, voir Lehrw. § 28, pag. 538 première édition.

l'homme lui-même. Nous touchons donc déjà par cette première définition à la doctrine particulière de Beck qui est désignée dans le titre de ce travail.

CHAPITRE II

Doctrine de la justification.

Nous croyons pouvoir ranger les éléments de la doctrine de la justification selon Beck sous les trois chefs suivants que nous formulerons en questions :

1° La justification est-elle un fait objectif se passant en Dieu, et par conséquent *déclaratif*, ou un acte subjectif s'accomplissant en l'homme, et par conséquent *effectif ?* En d'autres termes :

Du *siège* de la justification.

2° La justification est-elle un fait antérieur ou consécutif à la nouvelle naissance ? Soit :

Du *rang* de la justification dans l'ordre du salut.

3° La justification est-elle un fait identique à lui-même ou progressif ? Soit :

Des *caractères* de la justification.

La solution de ces trois questions me paraît devoir épuiser la matière de notre chapitre II, et nous les indiquerons par les lettres A B C.

A. *Du siège de la justification.*

Beck estimait que le sens du mot justification doit être déterminé par celui de justice : δικαιοσυνη. Or cette dernière notion, disait-il en commentant Rom. I, 17, peut être atténuée ou altérée de deux manières : ou bien, en étant conçue exclusivement comme une qualité morale en Dieu, comme une loi promulguée dans l'Evangile ; ou à l'inverse, comme un rapport purement juridique de l'homme à Dieu, comme une justice valable devant Dieu en vertu d'une absolution purement déclarative.

La justice divine qui se révèle dans l'Evangile est une force divine révélée de foi en foi, c'est-à-dire partout où existe la foi à l'Evangile et dans le croyant, pour devenir par là le salut et la félicité du croyant. Cette révélation de justice est donc la communication d'une force divine à l'homme et dans l'homme, et ne saurait être réduite aux termes d'une promulgation orale ou d'une activité divine restant extérieure à la foi de l'homme et à l'homme lui-même.

Cette interprétation nous est confirmée par le sens évident de l'antithèse : αποκαλυπτεται οργη θεου, Rom. I, 18, qui ne peut désigner qu'une puissance transcendante entrant en rapport réel avec le péché de l'homme, ασεβεια και αδικια. De même dans Rom. VIII, 18, il est dit de la gloire de Dieu qu'elle sera révélée en nous (in uns hinein), exactement comme il est dit de la justice de Dieu qu'elle a été révélée dans la foi (in den Glauben hinein), c'est-à-dire au dedans du croyant. Les deux passages Rom. I, 17 et VIII, 18 renferment la même expression αποκαλυπτεται εις. Or comme cette révélation de la gloire de Dieu en nous est identique à l'acte nommé v. 17 : δοξαζειν, qui désigne une appropriation de la gloire de Dieu par les enfants de Dieu, de même le verbe δικαιουν désigne une appropriation intérieure de la justice de Dieu par le croyant, soit un acte subjectif et effectif et non pas objectif et déclaratif. (Voir *Leitfaden*, tom. I, pag. 186 et sq.)

Aussi cette justice nouvelle créée en l'homme, est-elle valable devant Dieu, ενωπιον του θεου (comp. Rom. III, 20), προς τον θεον (IV, 2), précisément parce qu'elle est homogène à la justice de Dieu dont elle dérive, de même que la sagesse créée en l'homme est homogène à la sagesse de Dieu qui en est la source, et c'est pour cela qu'il est dit, Rom. III, 25, que Dieu est juste et qu'il justifie (*gerecht macht*) celui qui est de la foi en Jésus.

L'opposition entre la propre justice, qui est la fausse, et la véritable n'est donc pas à établir entre une justice subjective et une objective ou imputée ; mais entre la justice puisée en l'homme et celle puisée en Dieu, et de Dieu descendant en l'homme et résidant dans l'homme. Or comme le principe adverse, le péché a : 1° outragé la majesté du droit; 2° l'a invalidé,

en a entravé la réalisation, la justice divine révélée comme une puissance (δυναμις) aura ce double effet : 1° de restaurer la majesté du droit ; 2° de restituer son efficacité perdue.

Ces deux éléments, juridique et moral, de la notion du salut, l'expiation et la rédemption, sont tous les deux compris dans le terme δικαιουν (Rom. III, 21-23), et c'est pour cette raison que l'apôtre termine ce morceau par ces mots qui ne peuvent en être que la conclusion logique et nécessaire : « Anéantissons-nous donc la loi par la foi ? Au contraire, nous établissons la loi » (dans le sens général, et non pas dans l'acception particulière de loi mosaïque). Comp. encore les passages cités à l'appui : Math. V, 18 ; Hébr. X, 16.

Avant toute chose, je tiens à signaler une équivoque constante dans l'argumentation de Beck et de ses disciples. De ce que Dieu ne saurait se mentir à lui-même en faisant une déclaration de justice qui ne serait pas conforme à la réalité des faits, on conclut couramment que la justification doit être effective et non pas seulement imputative. Nous souscrivons, il va sans dire, au principe dont on fait la prémisse du raisonnement, mais nous n'en acceptons point *eo ipso* la conséquence, où se dissimule une interprétation erronée des deux adjectifs effectif et imputatif. Il est évident pour nous comme pour tout homme sensé qu'aucune fiction ne saurait être supposée dans les activités divines, et que par conséquent toute imputation de justice faite par Dieu à l'homme doit répondre à une réalité en l'homme ; cette réalité, selon nous, c'est la foi. Après cela, la question de savoir si l'homme est déclaré juste à raison de la foi, ou s'il est effectivement rendu juste en vertu de cette foi, reste intacte.

Il me paraît ensuite que c'est une fausse tactique que de dériver immédiatement le sens soit déclaratif soit effectif qu'on attache au verbe δικαιουν de la définition du substantif δικαιοσυνη, et qu'il faut définir chacun de ces termes pour lui-même, sous peine d'engendrer des ombres ou des pénombres en travers de sa route. Je ne saurais affirmer que les deux alternatives exclues dans la définition du terme δικαιοσυνη, rapportée tout à l'heure, ni que la notion opposée à l'une et à l'autre répondent à

des catégories nettement déterminées dans mon esprit, et voici comment la question se pose et se résout à mon point de vue :

Le mot δικαιοσυνη, justice de Dieu, a deux sens fort distincts dans l'Ecriture et parfois dans un même morceau : tantôt ce mot désigne l'attribut divin de la justice, ainsi Rom. III, 25, dans l'expression : προς ενδειξιν της δικαιοσυνης ; tantôt l'état de l'homme quitte envers cette justice divine, par exemple : Rom. III, 21 : δικαιοσυνη θεου. Cette justice de l'homme est appelée justice de Dieu par brachylogie, parce que d'une part c'est Dieu qui l'a instituée et révélée, Rom. I, 17 ; et que de l'autre, elle seule est valable ενωπιον αυτου, Rom. III, 20.

Cette justice définie selon le second sens, est-elle effective ou imputée ? c'est là une alternative qui ne peut être résolue que par le contexte du mot, et point par sa signification propre. Dans Math. V, 20, par exemple, il est certain que le substantif δικαιοσυνη a le sens de justice effective ou réalisée en l'homme ; tandis que εις δικαιοσυνην λογιζεσθαι, Rom. IV, 5, signifie une justice imputée. La relation du verbe δικαιουν au substantif δικαιοσυνη ne nous permet donc pas de préjuger en rien la signification du premier.

Etant donné le sens général de δικαιοσυνη, comme de la qualité de l'homme en règle avec Dieu, et quitte envers la justice suprême, il restera à décider, 1° si cette qualité est conférée à l'homme, ou réalisée par lui-même ; et 2° si cette qualité lui étant conférée, ce transfert s'opère par voie d'imputation ou de communication effective.

De la conception du thème de l'épître aux Romains rapportée plus haut, découlait la division suivante du livre, qui pourra servir de première contre-épreuve des prémisses déjà connues :

Première partie. Chap. I, 18 - III, 30 : Détermination de la notion totale de la justice divine, d'une part hors de Christ, en regard des juifs et des gentils ; d'autre part en Christ, par la foi.

Seconde partie. Chap. IV-VI : Transfert de cette justice divine dans le croyant et obligations qui en résultent.

Troisième partie. Chap. VII et VIII : Développement subjec-

tif de la justice dans le croyant, et détermination de son principe et de son but final.

Nous ne serons pas certes assez chicanier pour imputer à la doctrine de la justification d'un théologien telle ou telle division de l'épître aux Romains, qui nous paraîtrait plus ou moins artificielle, car si tel était le cas, nous serions dispensé d'aller plus loin. La division de l'épître aux Romains proposée par Beck serait déjà la condamnation de la doctrine de la justification de Beck. Méconnaître l'importance du morceau Rom. V, 12-21, au point de le passer sous silence dans un aperçu général de l'épître, couper en deux sections le morceau VI-VIII, dont le chap. VI et le VIIIe appartiennent si manifestement l'un à l'autre... autant valait dire tout de suite :

Sic volo sic jubeo, sit pro ratione voluntas...

Il est vrai que la question du thème et de la division véritables de l'épître aux Romains, si intimement connexe sans nul doute à l'interprétation des termes δικαιοσυνη et δικαιουν, est encore ouverte à l'heure qu'il est ; et c'est un péché véniel vraiment que de ne pas s'être formé sur ce point une opinion définitive. Les deux éditions du commentaire de M. Godet, par exemple, nous proposent deux plans de l'épître assez différents l'un de l'autre, mis en regard dans l'édition de 1883, pag. 150, et qui diffèrent absolument tous les deux de celui que Beck estimait être le seul authentique. Et moi-même, je demande la permission de n'accepter ni le plan initial ni le plan revisé que M. Godet nous propose dans la deuxième édition de son commentaire, par la raison que je ne me sens pas encore d'accord avec lui sur le thème même de l'épître.

J'ai cru et je crois encore que ce thème doit se tirer moins de l'idée de la gratuité de la justification ou du salut que de celle de leur universalité, et dans ce cas le mot à souligner Rom. I, 16 ne serait pas δυναμις, ni εις σωτηριαν, mais παντι. La gratuité ne figure ici et dans le verset suivant, selon nous, que comme condition auxiliaire de l'universalité de la grâce, car il n'y a de salut universel que le salut par la foi, et ce salut qui est gratuit pour être universel se décompose en justice ο δικαιος εκ πιστεως (I, 18-V, 21) et en vie, ζησεται (VI-VIII).

Je retrouve cette idée d'universalisme, qui s'accorde d'ailleurs si bien avec la destination d'une épître adressée à la capitale du monde, dans toutes les articulations importantes de l'ouvrage. Tout d'abord à l'universalité de la condamnation proclamée de I, 18 à III, 20 répond l'universalité de la justice nouvelle offerte aux pécheurs : III, 22, εις παντας και επι παντας; cette universalité est le corollaire du monothéisme biblique, III, 29; elle est fondée sur le précédent de la justification d'Abraham, IV ; elle forme une antithèse, digne de la grâce de Dieu, à l'universalité du péché et de la mort introduite dans le monde par le premier Adam, V, 12-21.

A la gratuité de la justice pour tous, développée dans la première partie de l'épître, s'associait, dans la pensée principale de l'apôtre, la gratuité du don de la vie dans la régénération, la sanctification et la gloire, VI-VIII, pour quiconque est justifié par la foi, VIII, 29-30. Enfin le morceau IX-XI, toujours si difficile à réduire à la synthèse sous tout autre thème que celui que nous indiquons, achève d'une façon nécessaire le développement de l'idée universaliste en en montrant le triomphe dans l'histoire ; et la devise finale nous en est donnée chap. XI, 32, où les deux τους παντας répondent au παντι τω πιστευοντι de I, 16.

Pour établir le sens subjectif et effectif de δικαιουν, Beck s'est livré, nous l'avons vu, à des combinaisons philologiques qui ne ressemblaient que trop à des marches en zigzags. Il eût été plus simple, selon nous, chacun laissant sa dogmatique derrière la porte, d'interroger en face et dans ses différents contextes le verbe δικαιουν, pour savoir ce qu'il aurait bien à nous dire ; et le résultat de cette enquête toute philologique et impartiale serait, je le crois et le crains, bien différent de celui qui est sorti tout à l'heure sous nos yeux de l'alambic.

Δικαιουν signifie-t-il, oui ou non, dans l'Ecriture *rendre juste* ou *déclarer juste*, et cet acte a-t-il son siège en Dieu ou en l'homme ?

J'estime ne pouvoir mieux faire que de copier ici les conclusions du plus récent travail scientifique paru sur la matière, le commentaire de M. Godet sur l'épître aux Romains, IIe édition, pag. 337 et sq.

« Il n'existe pas un passage dans toute la littérature classique où δικαιοω signifie : rendre juste. Avec les accusatifs de chose, il signifie : estimer juste...

» Mais le sens du verbe δικαιουν, dans le Nouveau Testament, repose moins sur le grec profane que sur l'usage de l'Ancien Testament, soit dans l'original hébreu, soit dans la version des LXX... Au terme *justifier* correspondent en hébreu le pihel et le hiphil de *tsadak*. Le pihel *tsiddek*, dans les cas où il est employé, signifie, non : rendre juste intérieurement, mais faire paraître ou déclarer juste. L'hiphil *hitsedik* se présente douze fois ; dans onze cas, le sens de justifier, juridiquement parlant, ne peut être sujet à contestation... Dans le douzième passage seul, Dan. XII, 3, le mot *peut* être compris soit dans le sens de rendre juste, soit dans celui de présenter comme juste. (Les LXX traduisent tout différemment et sans employer le mot δικαιουν.)

» L'usage du mot δικαιουν, justifier, dans le Nouveau Testament, est constaté surtout par les passages suivants : Rom. II, 13... III, 4... III, 20... IV, 2... 1 Cor. IV, 4... Qu'on veuille bien consulter encore Math. XI, 19 et Luc VII, 35... VII, 29... Math. XII, 37... Luc X, 29... XVI, 15... XVIII, 14... Act. XIII, 39... Jacq. II, 21, 24 et 25.

» Il n'y a pas un seul de ces passages auquel puisse convenir l'idée d'une *communication intérieure* de justice. On a cité quelquefois en faveur de ce sens la parole 1 Cor. VI, 11. Si on a soin d'expliquer ce passage d'après le contexte VI, 1-10, on verra bien qu'il ne fait point exception à l'usage constant du Nouveau Testament, tel qu'il résulte de la totalité des passages que nous venons de citer. »

Parmi les nombreux passages où le sens déclaratif de δικαιουν s'impose, nous ne relèverons ici que ceux où le sens dit effectif n'est pas même concevable.

En première ligne sont à citer les passages, rares d'ailleurs, où Dieu est nommé comme l'objet de la justification. Ex. : Rom. III, 4; comp. Math. XI, 19; Luc. VII, 35.

Dans Rom. II, 13, le verbe δικαιωθηστονται ayant pour sujet : οι ποιηται του νομου, ne pourrait signifier, sans qu'il y eût contradic-

tion dans les termes : *seront rendus justes*, puisque ceux qui observent la loi sont déjà réputés tels ; ce mot ne peut donc s'entendre que de la sentence souveraine qui sera prononcée au jour du jugement sur ces observateurs de la loi et constatera leur état moral effectif.

Dans VIII, 33, la justification dont Dieu est l'auteur est opposée à toute accusation et à toute condamnation dont l'enfant de Dieu pourrait être l'objet ou la victime : toutes deux, actes déclaratifs de leur nature et frappés d'avance de nullité par une sentence plus haute : Dieu déclarant juste l'homme que des voix souillées déclarent coupable ! Il y a donc ici sentence opposée à sentence.

Un texte des évangiles parallèle à ceux que nous venons de citer, et relatif comme eux à la sentence finale du Juge suprême, est la parole de Jésus, Math. XII, 37, où le sens déclaratif de δικαιωθηση est donné avec celui de καταδικασθηση qui est incontestable.

Un troisième texte de Paul qui ne nous paraît pas moins décisif dans le cas qui nous occupe est 1 Cor. IV, 4, où le parfait δεδικαιωμαι s'oppose au parfait présent συνοιδα, et où le sens évidemment déclaratif et imputatif du second verbe emporte celui du premier. Car, d'un côté comme de l'autre, je vois une sentence dont le moi est l'objet ; mais sentence prononcée dans un cas par le Seigneur, comme dans l'autre, par la conscience individuelle.

La comparaison des deux expressions antithétiques : δικαιουσθαι εκ πιστεως et δικαιουσθαι εκ των εργων, nous donne les mêmes résultats. A supposer que la première, isolée du contexte, comportât la traduction : être rendu juste par la foi, le sens effectif transporté dans la contre-partie : δικαιουσθαι εκ των εργων, n'éveillerait plus même une idée quelconque dans mon esprit, puisque les œuvres étant censées constituer la justice de l'homme dans le système de l'adversaire, je ne concevrais même plus quelle justification serait issue de ces œuvres elles-mêmes. Le sens évidemment déclaratif de l'une des deux expressions parallèles emporte donc ici encore une interprétation correspondante de l'autre.

Enfin l'interprétation des mots δικαιουν et δικαιουσθαι que nous défendons, se trouve ratifiée sous la plume de Paul dans la périphrase λογιζεσθαι εις δικαιοσυνην, qui est comme le commentaire authentique du verbe δικαιουν. En vain Beck se fatiguait-il à répéter à propos de ces termes empruntés par Paul à l'histoire d'Abraham (Gen. XV, 6), et rapportés par lui au salut par la foi (Rom. IV, 3), que l'imputation divine ne saurait être mensongère, qu'elle doit répondre à une réalité existante. Le paradoxe de la doctrine de la justification par la foi réside précisément dans le moyen révélé par Dieu au monde, et aussi satisfaisant pour sa justice que pour sa miséricorde, de traiter comme justes des créatures qui en fait ne l'étaient pas, en conférant au pécheur, mais au pécheur croyant, la qualité imméritée de juste ; en imputant à la foi du pécheur la valeur d'une justice parfaite. Et ce paradoxe suprême, renfermé dans la grande folie de la croix, se trouve résumé dans Rom. III, 25, en ces mots propres à répondre à la fois aux objections de la conscience et aux aspirations de l'âme en quête de la justice véritable : εις το ειναι αυτον δικαιον, και δικαιουντα τον εκ πιστεως Ιησου.

Le sens déclaratif et imputatif du verbe δικαιουν nous paraissant clairement établi par les citations précédentes, nous croyons avoir répondu par là même à la première question posée que *le siège de l'acte de la justification*, dans le sens paulinien et biblique de ce mot, *est en Dieu et non en l'homme.*

B. *Du rang de la justification dans l'ordre du salut.*

Selon Beck, la justification est une œuvre du Saint-Esprit dans le cœur de l'homme, consécutive à la nouvelle naissance. Voir *Vorlesungen über christliche Ethik*, I, pag. 257 et sq.

Les passages sur lesquels Beck aimait à fonder cette affirmation étaient Jean III, 3-5, Rom. VIII, 9, Gal. VI, 15, où le terme de justification ne se rencontre point ; 2 Cor. V, 21, où se rencontre bien le mot δικαιοσυνη, mais non pas δικαιωσις, et où la régénération par le Saint-Esprit n'est point nommée ; Rom. XIV, 17, où les mots εν πνευματι se rapportent aux trois termes à la fois δικαιοσυνη, ειρηνη et χαρα, ou peut-être seulement aux

deux derniers. Les deux seuls textes qui restent à discuter dans l'espèce sont 1 Cor. VI, 11, où la justification est en effet mentionnée au terme de la climax des actes du salut, et après la purification et la sanctification, et Tite III, 5-7, où le participe aoriste premier passif δικαιωθεντες, étant placé après la mention de la παλιγγενεσια, devait désigner selon Beck un acte consécutif à cette dernière.

Ces deux exemples ne sont pas plus probants l'un que l'autre. Quant au premier texte, 1 Cor. VI, 11, l'ordre dans lequel sont nommés par exception, et sans doute par une raison spéciale au contexte, les différents actes du salut, ne saurait prévaloir contre la norme constante qui place la justification en tête de la sanctification. Le plan général de l'épître aux Romains qui traite de la justification dans les cinq premiers chapitres, et ne commence qu'au sixième la tractation de la partie morale (régénération et sanctification par le Saint-Esprit), dépose contre cette conclusion hâtive. Eh ! quoi, ne lisons-nous pas Rom. VIII, 30, que ceux que Dieu a appelés, il les a aussi justifiés, et que ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés ? Or ce troisième terme désigne, selon Beck lui-même, l'œuvre entière de la sanctification. Et d'après le chap. V, 1, n'est-ce pas l'homme déjà justifié par la foi (de là le participe aoriste δικαιωθεντες qui désigne un fait historique) qui possède la paix avec Dieu et l'assurance du salut ? Dans la première épître aux Corinthiens I, 30, la δικαιοσυνη de même est nommée avant l'αγιασμος et immédiatement à la suite de la σοφια dans l'*ordo salutis*.

Le contexte du passage 1 Cor. VI, 11, qui était un des *loci dilecti* de mon ancien professeur, suffira à nous préserver de tirer d'un seul fait une conclusion contraire à l'analogie de tous les autres. Beck ne s'est malheureusement pas douté que Paul a fait ici une *climax régressive*, motivée par l'intention générale du morceau, qui était de flétrir les procès entre chrétiens. Quelle honte pour les lecteurs de l'apôtre d'aller demander *justice* contre des *frères* aux tribunaux des *païens*, eux les *justifiés* de Dieu ! Ce dernier trait, placé au terme de l'énumération, en dérogation à l'ordre normal des actes du salut, acquérait par là même toute son éloquence.

Le second argument, plus fragile encore, nous arrêtera moins. Qui ne voit que l'aoriste δικαιωθεντες, dans le texte Tit. III, 5-7, dont on nous a fait tant d'état, désignant comme toujours un acte historique, peut et doit avoir ici le sens d'un plusqueparfait par rapport au verbe suivant γενωμεθα ? C'est ce qu'ont compris d'ailleurs nos anciens traducteurs : afin qu'*ayant été justifiés* par sa grâce ; et l'apôtre rappelle ici le fait de la justification opérée dans le passé afin de justifier d'autant mieux la certitude du chrétien d'hériter la vie éternelle : κληρονομοι γενωμεθα κατ' ελπιδα ζωης αιωνιου.

Beck n'a pas laissé d'écrire (pag. 257) les lignes suivantes, si insuffisamment certifiées : « La régénération, dans Tit. III, 5-7, est désignée comme la délivrance obtenue sans les œuvres, et c'est par là que se réalise le δικαιωθηναι τη χαριτι, c'est-à-dire la justification. A raison de ces associations, ce n'est pas seulement la purification et la sanctification, c'est aussi la justification du Nouveau Testament qui apparaît comme un effet de la nouvelle naissance, issue de la force régénératrice de l'Esprit de Dieu, et de telle sorte que la justification ne doit pas être séparée de la purification et de la sanctification. »

Le passage Jean III, 3-5 avait suggéré à Beck une argumentation bien spécieuse à l'appui de sa thèse sur les rapports de la justification à la nouvelle naissance : Ou bien, nous disait-il, la justification précède la nouvelle naissance, et alors elle ne serait pas suffisante pour le salut, puisque la nouvelle naissance est déclarée ici absolument nécessaire au salut ; ou bien elle est simultanée et par conséquent inhérente à la nouvelle naissance (en réalité consécutive, d'après les passages cités plus haut), et c'est ce qu'on veut démontrer. Je répondrais à ce dilemme par un autre tiré des choses terrestres : Ou le verdict d'absolution prononcé sur un captif précède la libération effective, et dans ce cas le verdict n'a aucune valeur intrinsèque ; ou il est simultané, inhérent à la libération effective. Je ne sais lequel de ces deux sophismes est le plus patent. Eh ! de ce que deux actes se succèdent en vertu d'une nécessité de nature, s'ensuit-il qu'ils doivent se confondre dans la pensée et dans le langage ? Et si la justification, telle que nous la définissons, comme

l'absolution du coupable, doit avoir pour conséquence nécessaire la nouvelle naissance, c'est-à-dire l'affranchissement effectif du péché, il restera vrai de dire après Jésus-Christ tout à la fois que si quelqu'un n'est né d'eau et d'esprit, il ne peut voir le royaume de Dieu Jean III, 5, et suivant les versets 14-16 du même entretien, que la foi suffit à elle seule pour obtenir au pécheur la vie éternelle.

C. *Des caractères de la justification.*

La réponse à cette troisième question est implicitement donnée par tout ce qui précède dans le système de Beck. Si la justification est un acte s'effectuant en l'homme et inhérent ou consécutif à la régénération, il ne saurait être que progressif; et en faveur de cette thèse, outre les témoignages scripturaires déjà invoqués et discutés dans notre second paragraphe, Beck citait les passages où l'acte de la justification, étant désigné au présent, est présenté comme continu, ou comme l'objet d'une recherche constante; ainsi Rom. VIII, 33 (un des textes favoris), à comparer avec 1 Jean I, 9 - II, 1; Gal. II, 17 (ζητουντες δικαιωθηναι); V, 4 et 5; 2 Tim. IV, 8; Rom. V, 19; II, 13; 1 Cor. IV, 4. (Voir *Vorlesungen*, pag. 268.)

Encore ici, je regrette de devoir constater que la quantité des témoins supplée à leur qualité. Quelle est la thèse qu'il s'agit d'établir? Que la justification, la sanctification et la glorification sont présentées dans l'Ecriture sous un double aspect: d'une part, comme quelque chose de fait en une fois, c'est-à-dire en principe et au centre de l'homme, dans le cœur; d'autre part, comme quelque chose de persistant (fortlaufendes) c'est-à-dire que du centre, où le commencement a été posé, le développement du fait doit se poursuivre dans toute la périphérie de la vie, pour atteindre la plénitude de sa notion. (Pag. 267-268.)

Ni la glorification n'est donc un fait exclusivement futur, ni la justification un fait passé et absolu; mais l'une comme l'autre sont soumises aux mêmes conditions de développement et de progrès.

Eh bien, ici déjà et dans l'énoncé même de la thèse, une

amphibologie me frappe. Beck confond constamment les deux termes *continu* et *progressif*, et de ce qu'un acte est présenté comme continu, il conclut aussitôt qu'il est progressif. Repassez, je vous prie, tous les textes notés plus haut d'après la page 268 des *Vorlesungen*, vous n'en trouverez pas un seul qui, même de loin, nous enseigne que la justification est un acte soumis aux mêmes lois de développement que la sanctification : car dans les uns, les mots mêmes de justifier, de justification sont absents, et il n'est dès lors pas permis d'arguer à leur sujet ; et si nous considérons les textes restants où le verbe δικαιουν se trouve, les uns, comme Rom. VIII, 33, n'indiquent qu'une justification continue, mais point progressive ; les autres, Gal. II, 17 ; Rom. II, 13, mentionnent une justification future, et toujours point progressive ; quant au dernier de la série, 1 Cor. IV, 4, il implique si évidemment le sens déclaratif de δικαιουν, qu'il y a lieu de s'étonner qu'on ne l'ait pas réservé à quelque autre emploi.

Ou les textes précités et invoqués sont étrangers au point actuellement en discussion, ou ils ne font que confirmer ce que nous savions et croyions déjà, savoir que la sentence d'absotion prononcée sur le fidèle dès le premier acte de la foi, l'accompagne et le protège durant toute sa carrière et jusqu'au jour du jugement de Dieu, et que la grâce reçue reste amissible jusqu'au moment de l'achèvement dans l'individu de l'œuvre de la rédemption.

Si, selon notre définition précédente, la justice est l'état de l'homme quitte envers la justice de Dieu, soit pour avoir satisfait lui-même à la totalité de l'obligation morale, soit pour avoir acquis une justice étrangère, et celle-ci ou communiquée ou imputée, il s'ensuit que la justification, c'est-à-dire la réalisation, quelle qu'elle soit, de cet état de justice, est un fait absolu qui est ou n'est pas, et ne saurait pas plus comporter de degrés que cet état lui-même. On est ou on n'est pas tenu pour coupable ; on est ou on n'est pas comptable à la justice ; et si cette alternative se pose dans ces termes absolus devant la justice humaine, elle est à fortiori valable devant la justice éternelle, dont la norme est énoncée par Jacq. II, 10, en ces

termes non moins absolus : οστις ολον τον νομον τηρησει, πταισει δε εν ενι, γεγονε παντων ενοχος ; par saint Paul, Gal. III, 10, et par Jésus-Christ lui-même, Math. V, 18-20, 25, 26. Nous constatons de plus que s'il est plus d'une fois recommandé au croyant de croître en connaissance et en vie, Eph. III, 15 ; Phil. I, 9; Col. I, 10; 1 Thes. III, 12; 1 Pier. II, 2, il ne l'est pas de croître en justice et en justification, et que le verbe *justifier* avec l'homme pour sujet, est toujours construit au passif, Rom. III, 24; V, 1; Tit. III, 7.

La justification étant un fait progressif chez l'homme, d'après Beck, et au même titre que la régénération et la sanctification, en quoi consiste-t-elle, et quels en sont les effets ?

La doctrine de notre auteur sur ce point dérive de prémisses psychologiques qui doivent nous arrêter un instant. La psychologie de Beck, publiée dès longtemps à part sous le titre : *Umriss der biblischen Seelenlehre*, est peut-être la partie la plus intéressante et la plus durable de son œuvre, bien que, de son propre aveu, elle ne fût point originale. Il n'a voulu être en cette matière que le disciple de Roos, un de ses ancêtres de l'école wurtembergeoise du siècle passé, et auteur lui aussi d'un manuel de psychologie biblique, écrit en latin, et devenu aujourd'hui, malgré son très grand mérite, à peu près introuvable [1].

Beck enseignait que le cœur est le centre de la personnalité physique et morale; car l'élément physique n'était négligé dans aucune des parties du système, au risque même de produire ici et là, sous couleur de réalisme biblique, de véritables empâtements de langage.

Dans le cœur se rencontrent la conscience morale (συνειδησις) et l'entendement (νους). « Tandis que le cœur, en tant que conscience, et rentrant en lui-même, exerce une fonction législative et judiciaire; en tant que νους, et tourné au dehors, il élabore en pensées et en volitions les déterminations générales de la conscience, et les applique aux cas particuliers de l'existence externe. » (*Seelenlehre*, pag. 72.)

[1] Ce manuel que je désespérais de posséder, et qui m'a été procuré par la complaisance d'un ami d'Allemagne, est intitulé : *Fundamenta Psychologiæ ex Sacra Scriptura*, etc. Tubingæ, MDCCLXIX.

Eh bien ! je suis fâché de devoir le dire : cette analyse des fonctions de l'organe central de la personnalité me paraît depuis longtemps insuffisante. Il y a autre chose au fond le plus intime du moi que la conscience morale (qui est un savoir objectif et supérieur au moi lui-même) et que le νους, organe intellectuel encore, celui par lequel le sujet perçoit les faits de l'ordre spirituel et divin, et qui, bien qu'influencé constamment par la volonté, n'est pourtant pas la volonté elle-même. Or je cherche le rôle et la place de cette dernière dans la psychologie de Beck ; la volonté et la volonté libre et responsable s'y trouve ; elle doit s'y trouver ; l'effort constant de Beck était d'en faire ressortir l'action ; d'opposer au déterminisme, quelque nom qu'il se donnât, les droits de la liberté humaine, imprescriptibles comme le devoir, comme la responsabilité de l'homme, comme la morale elle-même. Chose étrange ! la volonté manque ici justement au moment et à la place où elle était attendue.

Peut-être la préoccupation constante de Beck d'écarter de la vie morale tout facteur purement déclaratif et imputatif, tout fait impropre à passer immédiatement en actes et en effets, l'a-t-elle égaré dans sa doctrine de la conscience morale, dont il devait être tenté, au nom des analogies de son système, d'exalter et d'étendre le rôle. C'est ainsi qu'il instituait le siège de la religion dans la conscience, ce qui était une incongruité à son propre point de vue, puisque la religion n'était point pour Beck un fait immédiat de nature, une détermination physique de l'être, comme pour Schleiermacher et son école, mais une détermination de la volonté. Il est évident dès lors que cette conception de la religion était contradictoire à la thèse que le siège de la religion fût la conscience, organe d'un savoir objectif et supérieur au moi, tandis que c'est le *cœur* qu'il fallait dire.

Cette digression, aussi courte que possible, dans le domaine de la psychologie, nous était, avons-nous dit, nécessaire pour nous rendre quelque peu compte des sinueux développements donnés à la doctrine de la justification considérée dans ses effets intérieurs chez l'homme. Après les avoir entendus

jadis, nous les retrouvons : *Vorlesungen*, I, pag. 262 et sq.

La justification étant, selon l'exposition précédente, un acte subjectif, intérieur et moral, se réalisant progressivement dans le cœur de l'homme, les effets de la justification seront doubles et corrélatifs à la double fonction qui constitue la vie du cœur : celle de la conscience et celle de cet organe appelé dans le Nouveau Testament le νους, mot pour lequel nous n'avons pas d'équivalent dans notre langue, et que nous rendrions peut-être par *l'entendement moral*.

Quant au premier rapport, l'effet de la justification répondant à la double fonction législative et judiciaire de la conscience sera d'une part de créer en l'homme une *vivante théonomie*, se substituant à l'activité législative de la conscience (so ist die gesetzgebende Energie des Gewissens umgebildet in lebendige Theonomie), pag. 263; et de l'autre, en regard de la fonction judiciaire ou imputative de la conscience, la justification se réalise dans l'affranchissement continu de la mauvaise conscience, d'après Hébr. X, 16-22, ou pour employer une expression populaire, dans l'effet que nous appelons l'assurance du salut.

Le second effet de la justification, celui qui répond à la fonction du νους, consiste en ce que cet organe n'est plus seulement affecté par le divin comme par une norme purement idéelle, comme ce peut être le cas chez l'homme naturel, mais en ce que le νους, pénétré désormais du principe supérieur du πνευμα, acquiert dans la pratique morale l'énergie et l'efficacité qui lui faisaient défaut. (Voir pag. 267.)

Il faut le reconnaître, il y a de la symétrie dans cette partie du système : les deux effets de la justification répondent aux fonctions de la conscience et du νους. Mais je redoute la symétrie dans les constructions de la pensée, et quand j'ouvre Rom. V, 1, et que j'y lis avec la foi du charbonnier les trois mots δικαιωθεντες εκ πιστεως, je me prends à douter qu'ils recouvrent tant et de si savantes combinaisons.

Si nous entendons bien la pensée de notre auteur, les éléments qui constituent l'état proprement dit de justification, sont donc à la fois l'efficacité morale prêtée désormais à la loi

divine qui se prononçait dans la conscience et l'assurance intérieure de la réconciliation du sujet avec Dieu.

Déjà, lisons-nous pag. 263, *dans l'imputation de la foi comme justice, le péché existant n'est pas imputé mais pardonné*. (Rom. IV, 5-8.) »

Eh bien, cette ligne que nous soulignons nous fait rêver, et elle nous autorise à demander s'il n'y aurait entre Beck et nous qu'une permanente dispute de mots. Vous l'avez entendu : « Dans l'imputation de la foi comme justice, le péché n'est plus imputé, mais pardonné. » Eh mais ! c'est précisément le fait que nous appelons justification, et faudrait-il admettre que c'est seulement l'usage de ce mot, fautif selon vous, qui nous a valu tant et de si redoutables anathèmes ! Quoi ! disciples de Beck, vous admettez vous aussi que le pardon est accordé à la foi, imputée à justice ! Mais alors votre protestation passionnée et intransigeante contre toute définition d'une imputation purement déclarative, d'une justice non encore réalisée en l'homme, se retourne contre le passage précité, pag. 263, des *Vorlesungen über christliche Ethik*, qui enseigne la même chose sous un autre titre !

Je dis que si ce passage, fort inattendu en vérité, exprime la doctrine authentique de Beck, nous sommes d'accord avec lui sur le fond des choses ; nous ne divergeons plus que sur une question de terminologie scientifique, et tout ce grand déploiement de forces et d'efforts contre la doctrine traditionnelle de la justification ne nous fait plus que l'effet d'un marteau retombant sur un insecte.

Et pourtant, même après la citation faite tout à l'heure, j'ai peine à me résoudre à cette conclusion. Je persiste à penser que la divergence entre Beck et la tradition protestante porte sur le fond de la doctrine et non pas seulement sur l'emploi du terme justification, et c'est ainsi que tout du long de notre étude, nous resterons dans l'incertitude de savoir si le terme que Beck condamne répond cependant à une chose qu'il approuve, ou si la chose qu'il appelle justification ne serait pas celle dès longtemps connue sous le nom de *justice infuse*, et dans ce cas nous la condamnerions non comme infuse, mais comme fausse.

L'embarras de notre auteur est porté à son comble lorsqu'il en vient à déterminer le rapport de la justification, ainsi définie, aux deux autres actes principaux du salut, la sanctification et la glorification. Rien de plus instructif à ce propos que les efforts désespérés qu'il lui faut faire, la somme de sagacité qu'il lui faut dépenser pour nous éclaircir le fait que des choses si semblables soient désignées dans le Nouveau Testament par des noms si différents. Mais après toutes les explications la nature reste la plus forte, et les trois filets parallèles, justification, sanctification et glorification, reviennent toujours de nouveau se confondre dans le même lit. C'est que ces trois termes ne désignent en réalité que trois aspects ou trois rapports d'un seul et même acte. (Voir *Vorlesungen*, pag. 266 et sq.) :

« Il nous reste à comparer les désignations bibliques des actes principaux qui constituent la vie nouvelle : justification, sanctification, glorification (Rechtfertigung, Heiligung, Verklärung), pour fixer la terminologie de l'éthique chrétienne conformément à la langue scripturaire. (Voir *Leitfaden*, § 31, pag. 198-203.)

» Aucun de ces trois actes n'implique un acte particulier et isolé, ou un effet particulier de la grâce, mais dans chacun d'eux est renfermée la relation unique et centrale à la grâce, à la vie en Christ, qui consiste dans l'unité de la justice, de la sainteté et de la δοξα du Fils de Dieu, et à laquelle aussi la foi participe comme à Christ, d'une façon totale et non fragmentaire. Chacun de ces trois actes, pris en lui-même, peut donc aussi désigner l'ensemble, ainsi δικαιουν, Rom. III, 24, 26 ; IV, 5; V, 1-5; mais αγιαζειν aussi a la même portée, Jean XVII, 19, (22); et δοξαζειν encore, 2 Cor. III, 18, comp. avec 8. Les trois actes impliquent également l'antithèse centrale au péché. Dans la sanctification et la glorification, l'efficacité vivifiante de Christ se rapporte au péché, en tant que la nature humaine en est profanée et dégradée... Mais en tant que le péché, tout en causant la profanation et la dégradation de la nature humaine, est en même temps une destruction de forces et une violation de la loi, le renversement de l'ordre divin, ανομια, la justification s'y oppose comme justice de Dieu libéra-

trice et salutaire, en ce qu'elle rétablit dans la raison et la conscience la loi revêtue d'efficacité vivifiante.

» Tous ces actes sont de plus présentés dans l'Ecriture sous un double rapport; d'une part, comme quelque chose posé en une fois et en principe dans le centre de l'homme, dans le cœur; d'autre part, comme quelque chose de persistant, voué à un développement partant du centre vers toute la périphérie de l'existence. . . . . .

» C'est ainsi que la sanctification et la glorification sont présentées parfois dans l'Ecriture non comme des faits futurs, mais parfaits (ηγιασμενοι, αγιοι); et d'autre part la justification est présentée plus d'une fois non pas comme quelque chose de parfait ou d'arrivé une fois pour toutes chez le croyant, mais qui reste l'objet de ses constants efforts, et qui attend une réalisation complète.

» La justification apparaît, même après être intervenue.., comme quelque chose de constamment inachevé dans le sujet, comme c'est le cas, durant cette économie, de l'illumination, de la sanctification et en général de tout ce qui se rattache au christianisme. »

Nous croyons que ces citations suffisent à établir notre troisième point, savoir que les trois actes dont il s'agit, étant coordonnés l'un à l'autre et non point successifs, sont en même temps progressifs dans la pensée de notre auteur, puisque leur point de départ commun étant le cœur, le centre de la vie morale, ils s'achèvent tous les trois dans la périphérie de l'être, c'est-à-dire dans la nature corporelle. Mais c'est à ce point aussi qu'il me sera facile de constater le désaccord qui existe sur le point dont il s'agit entre la terminologie biblique et celle de Beck, car si saint Paul parle une fois d'une απολυτρωσις του σωματος, Rom. VIII, 23, nous ne savons à quelle réalité biblique répondrait l'expression donnée pourtant par la logique du système : δικαιωσις του σωματος.

Quand une doctrine porte l'obscurité dans ses flancs, tous les éclaircissements qu'on veut bien en tenter ne servent d'ordinaire qu'à rendre autour d'elle les ténèbres plus visibles. J'appliquerai cette norme à la doctrine de Beck sur les rap-

ports réciproques de la justification, de la sanctification et de la glorification. J'ouvre encore le *Leitfaden der christlichen Glaubenslehre für Kirche, Schule und Haus*, pag. 162, et j'en extrais ce qui suit : « La justification divine en Christ renferme dans sa réalisation complète tout ce qui peut être entendu par l'expression de rendre juste (gerechtmachen) ; la justification morale qui consiste dans l'amélioration produite par la doctrine et par l'influence spirituelle ;... la justification judiciaire (das richterliche Gerechtmachen), dans l'œuvre de la réconciliation fondée sur la non-imputation des péchés et sur l'imputation de la foi à justice ; la justification sacerdotale (das priesterliche Gerechtmachen), dans la purification et la sanctification... » Arrêtons-nous à cette *justification sacerdotale* (*das priesterliche Gerechtmachen*), qu'on oppose à la *justification judiciaire* (das richterliche Gerechtmachen). Je commence à deviner qu'une de ces expressions pourrait bien désigner l'acte par lequel le péché est condamné dans ma conscience; l'autre, celui par lequel je rentre ou je reste en communion avec Dieu. Mais convenez que cette appellation de justification sacerdotale, *das priesterliche Gerechtmachen*, jugée sans parti pris, est du pur charabia, où le substantif et l'adjectif jurent de se trouver ensemble.

CHAPITRE III

Définition de la foi justifiante.

La foi est-elle un savoir, un sentiment ou une œuvre, et dans ce dernier cas, quelle est la raison pour laquelle c'est la foi plutôt que toute autre bonne œuvre qui est imputée au pécheur à justice? telles sont les questions qui nous restent à résoudre pour achever l'exposé de la doctrine de Beck sur la justification.

Sur le premier point, la réponse de notre auteur ne pouvait se faire attendre. Elle résultait trop directement des prémisses, et dirai-je, du tempérament de son esprit, de la préoccupation constante qui dominait son enseignement, pour

demeurer douteuse. La foi n'est, selon Beck, ni un savoir, ni un sentiment seulement, mais une œuvre, mais l'œuvre fondamentale de l'homme ; et si notre auteur n'était pas d'accord sur ce point avec les doctrines courantes du Réveil, il se rencontrait avec Vinet, qui causa du scandale en son temps en définissant la foi comme une œuvre ; il s'est rencontré avec Jésus-Christ, qui répondit un jour à la question des Juifs : τι ποιωμεν, ινα εργαζωμεθα τα εργα του θεου ; Τουτο εστι το εργον του θεου, ινα πιστευσητε εις ον απεστειλεν εκεινος. (Jean VI, 29.)

Pour accentuer plus encore le caractère moral de la foi, Beck ne négligeait aucun indice dans l'analyse des textes, et ici encore, s'il avait un tort, c'était de vouloir avoir trop raison. J'emprunte ce qui suit au cours d'exégèse de l'épître aux Romains :

Si la causalité objective du salut, disait-il, est la justice de Dieu révélée par Christ dans l'Evangile, la causalité subjective en est la foi, qui est la condition posée par Dieu lui-même pour que le pécheur puisse trouver de nouveau grâce devant lui. C'est par la foi et la loi de la foi que pleine et entière satisfaction est restituée au droit outragé et invalidé par le péché. La foi n'est donc pas seulement cause occasionnelle du salut individuel; ni seulement de sa nature un acte de confiance se rapportant à des promesses ou à un mérite imputé d'une façon purement extérieure et déclarative ; elle est en elle-même agréable à Dieu ; elle rend par elle-même le pécheur digne du salut, comme l'incrédulité l'en rend indigne. (Math. X, 13.) L'Ecriture dit qu'elle est imputée à justice, tandis que nulle part ne se rencontre la formule : la justice de Christ est imputée au croyant. Puis le rapport du salut individuel à la foi est exprimé dans dix passages du Nouveau Testament par la préposition εκ, tandis que la préposition δια, qui indique un rapport de causalité moins étroit et moins nécessaire, ne se rencontre que quatre fois. Or, si la notion de la dogmatique scolastique (lisez luthérienne) était celle de saint Paul, comment emploierait-il sans cesse les expressions que la dogmatique cherche sans cesse à éviter, alors qu'il déclare que c'est la foi et non la justice objective qui est imputée au sujet ? pourquoi

là où la dogmatique scolastique (lisez encore luthérienne) parle au figuré, saint Paul parle-t-il au propre et vice versa ?

Il est parfaitement vrai, dirons-nous nous-même, que nulle part dans le Nouveau Testament, non pas même 1 Cor. I, 30, ne se trouve l'expression : la justice de Christ imputée à la foi. C'est toujours la foi qui est censée être elle-même cette justice imputée au croyant, et peut-être la dogmatique n'a-t-elle pas suffisamment respecté sur ce point la donnée scripturaire ? Mais c'est ici précisément que se pose à nous la question qui me paraît décisive dans l'espèce, et sur laquelle notre auteur ne nous a donné qu'une solution équivoque ou insuffisante : La foi est-elle justifiante à raison de sa valeur propre ou à raison de l'objet qu'elle s'approprie ?

Dans la première alternative, celle où la foi serait réputée justifiante à raison de sa valeur propre, nous demanderons toujours comment il se ferait que ce fût la foi et non pas toute autre bonne œuvre, la charité, par exemple, supérieure en valeur propre à la foi, qui aurait cette vertu justifiante. Eh bien, je constate que sur ce point la pensée de Beck, dominée par les intérêts de sa polémique, recule et oscille. On avait tant reproché à l'adversaire d'introduire une fiction dans le fait de la justification, en supposant que Dieu pouvait tenir pour juste l'homme qui ne l'est pas, qu'on n'a pas osé décider résolument que la foi du pécheur est justifiante, non à raison de sa valeur propre qui est insuffisante comme celle de toute autre œuvre humaine, mais à raison de l'objet qu'elle s'approprie : la justice parfaite de Christ. La dernière citation que nous avons faite contenait déjà des paroles significatives dans un sens contraire à celui qui nous paraît le seul acceptable, le seul rationnel. La foi vient de nous être présentée comme une œuvre non seulement agréable à Dieu (Hébr. I, 6), mais *digne en elle-même du salut ;* et de là à lui attribuer le caractère méritoire, il n'y a qu'un pas.

Je trouve d'ailleurs dans le *Leitfaden*, I, pag. 216, la réponse de notre auteur à la question posée, et je n'ai pas su y lire ce qu'il était pourtant si facile de me dire en quatre mots

que la foi est justifiante, non à raison de sa valeur propre, mais à raison de son objet.

« Qu'y a-t-il de particulier dans la foi, qui fait que c'est elle et non pas toute autre œuvre de l'homme, transgresseur et non pas observateur de la loi, qui est imputée à justice, sans que la loi en soit offensée, et de telle sorte que l'homme soit réputé justifié par la foi en pleine conformité de l'exigence légale? Tout réside dans le fait que la foi, déjà dans l'Ancien Testament, est une initiation de l'homme dans la parole et l'œuvre de Dieu. Il résulte en l'homme, de ce commencement une fois posé, un *changement* (conversion), *et un changement qui produit la crainte et l'amour de Dieu dans le cœur, avec la haine du mal et l'amour du bien. Et c'est là le fondement de toute justice et de toute bienveillance divine, institué par la loi elle-même*[1].

« C'est grâce imméritée, non pas grâce injuste, mais juste et justifiante. » (Rom. III, 24-26.)

Ici se présente à nous une antinomie dogmatique, réelle ou apparente, qui n'était pas pour embarrasser Beck, et dont il eût été disposé plutôt à triompher à nos dépens ; nous parlons de la difficulté d'accorder ces deux propositions également bibliques, que l'homme est justifié par la foi, et qu'il sera jugé d'après ses œuvres. Ce qui tendrait à priori à nous persuader que la solution existe, c'est que les termes de l'antithèse ne se rencontrent pas chez divers auteurs du Nouveau Testament qu'il nous resterait à accorder les uns avec les autres, avec plus ou moins de chances de succès ; mais les passages qui énoncent la seconde thèse que l'homme sera jugé selon ses œuvres sont aussi fréquents et aussi catégoriques chez Paul que ceux qui enseignent l'absolue suffisance de la justification par la foi. Il n'est pas admissible que de réelles incohérences de doctrine aient pu échapper à un génie aussi logique et aussi vigoureux que celui de l'apôtre des gentils. Or, c'est dès les premières pages de l'épître aux Romains que se trouvent des déclarations affirmant la valeur et la nécessité des bonnes œuvres, Rom. II, 6, puis 2 Cor. V, 10, textes qu'on peut compa-

[1] C'est nous qui soulignons.

rer à plusieurs paroles de Jésus-Christ, entre autres Math. XII, 37 ; XXV, 31-46.

Dans son commentaire sur l'épître aux Romains, M. Godet nous a proposé la solution suivante de cette question si fréquemment posée. (Voir tome I, pag. 262, 2e édit.) :

« La justification par la foi *seule* s'applique à l'*entrée* dans le salut par le pardon gratuit des péchés, non au jugement final. Quand Dieu reçoit en grâce le pécheur, au moment de sa conversion, il ne lui demande que la foi ; mais dès ce moment commence pour lui une responsabilité nouvelle : Dieu exige du croyant gracié les fruits de la grâce... C'est donc bien ici une règle réelle et sérieuse : la sentence finale de tout homme, quel qu'il soit, sera déterminée par la nature de son activité morale. »

Dans ses Etudes bibliques, IIe série, M. Godet a formulé et développé l'opinion qui lui a valu les objurgations de M. Darby, que le Nouveau Testament enseigne une double justification, celle qu'on pourrait appeler justification d'entrée et la justification définitive :

« Son droit une fois reconnu par Jésus et par celui qui croit en lui, Dieu peut s'en désister et légitimement déclarer juste le pécheur lui-même. Car cette justification n'est pas la justification finale. Ce n'est pas celle qui ouvre à l'homme l'entrée de la gloire ; c'est celle qui l'introduit dans l'état de grâce et qui lui fait respirer l'air vivifiant de la réconciliation. La justification définitive suppose l'emploi fidèle de cette grâce immense. » (Pag. 189.)

Dans un autre chapitre de ce même ouvrage, celui qui est intitulé : Les quatre principaux apôtres, M. Godet accorde Jacques et Paul en disant :

« La justification dont parle habituellement Paul est la première des deux, celle par laquelle on *entre* dans le salut... Et cette justification, il la fait dépendre uniquement de la foi. Le passage de Jacques au contraire est écrit par rapport à la seconde; ce qui est tout naturel, puisqu'il est destiné à d'anciens Juifs qui, nés dans l'alliance divine, n'avaient pas à y entrer, mais à y persévérer. » (Pag. 261.)

Eternelles antinomies de la foi et de la science, de la foi et de l'œuvre, que souvent vous avez occupé et oppressé la pensée humaine, dès le jour où pour la première fois la fausse science a parlé par la bouche du Tentateur en ces mots : « Vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal » (Gen. III, 5) ; depuis que le premier fratricide a offert à l'Eternel un sacrifice menteur! (Gen. IV, 3.) Faudra-t-il donc que ces irréductibles antithèses qui ont traversé tous les âges, tous les systèmes et toutes les religions, se perpétuent jusque devant le tribunal suprême ! Ou bien faut-il supposer qu'étant issues de l'insuffisance de nos connaissances et de nos conceptions, elles sont de création humaine et résident plutôt dans les formules de la théologie que dans les choses elles-mêmes ?

Je dois avouer que cette doctrine d'une « double justification » ne m'a jamais complètement satisfait, et que c'est ici un des rares cas où je me suis senti d'accord avec M. Darby, jusqu'aux anathèmes exclusivement. A priori j'ai peine à croire que la condition du salut posée à tout pécheur, ne soit pas simple, absolue, identique à elle-même à toutes les phases de l'existence morale; et je ne saurais non plus trouver dans cette distinction de deux justifications la solution du désaccord signalé entre Jacques et Paul. Car si l'on parle de la justification initiale, je la vois dans l'exemple de Raab, cité par Jacq. II, 25 ; et je retrouve en revanche la rétribution finale d'après les œuvres, enseignée par Paul (Rom. II, 6-8) ; tous les deux enfin empruntent à l'histoire d'Abraham la norme de la justification par la foi (Gen. XV, 6), reconnue souveraine par Jacques (II, 23) comme par Paul lui-même. (Rom. IV, 3.)

L'antithèse des termes réputés servir à des fins contraires chez Paul et chez Jacques, me paraît assez simplement résolue dans les deux équations formulées comme suit :

1° L'œuvre extérieure et légale (εργον νομου) rejetée par Paul comme moyen de justification, était l'équivalent moral de la foi intellectuelle qualifiée de morte (πιστις νεκρα) par Jacques (II, 19, comp. avec 26.)

2° Les œuvres déclarées justifiantes chez Jacques (II, 24) étaient l'équivalent de la foi déclarée justifiante chez Paul

(Rom. III, 28), qui la définit à son tour comme une obéissance, c'est-à-dire comme une œuvre (Rom. 1, 4 : εἰς ὑπακοὴν πίστεως).

Il ne nous resterait plus à signaler dans cette comparaison entre Paul et Jacques, que la supériorité de génie de l'auteur de l'épitre aux Romains, qui a su réduire à l'unité l'acte *de la foi*, que Jacques ne considère encore que dans la pluralité *des œuvres*.

Nous l'avons dit toutefois : le désaccord réel ou apparent entre Jacques et Paul n'est qu'un incident d'un débat plus vaste, et nous n'aurions jusqu'ici supprimé ce désaccord que pour voir se relever devant nous l'antinomie des formules : être justifié par la foi, être jugé selon les œuvres, toutes deux pauliniennes elles-mêmes. Or la principale et éternelle difficulté de la question qui nous occupe se résume dans le dilemme suivant : Ou bien les œuvres et la foi, considérées comme condition du salut, les unes au terme, l'autre au début de la carrière morale, sont divergentes entre elles, et alors comment concilier les textes qui proclament la pleine suffisance de la foi pour le salut et ceux qui y ajouteraient les œuvres comme condition supplémentaire ? ou bien ces deux formules doivent être tenues pour équivalentes, et on demande dans ce cas pourquoi le Nouveau Testament contient deux formules pour exprimer une seule et unique condition.

Nous repoussons la première alternative du dilemme, celle de la divergence des conditions du salut, en formulant les trois propositions suivantes :

1° La foi reste, *au terme comme au début* de la carrière morale, la condition nécessaire et suffisante de la justification, selon la norme posée par Jésus-Christ, Jean III, 18ᵃ et 36; comp. 1 Cor. XI, 31 ; car il est également vrai de dire que le premier acte de foi est une œuvre, et que la dernière bonne œuvre sera encore un acte de foi, produit dans l'insuffisance de l'homme par la grâce de Dieu. (2 Cor. XII, 9.)

2° L'infidélité morale se réalisant soit dans la pratique volontaire du mal soit dans la négligence volontaire du devoir est, *au début comme au terme* de la carrière morale, une cause

absolue de condamnation, en ce qu'elle accuse le refus ou la déchéance de la foi (1 Tim. I, 19), selon la norme posée par Jésus-Christ, Jean III, 18[b], 20; comp. Math. VI, 15; XXV, 31-46.

3° Dans l'état de justice, qui reste absolu pour tous les croyants et à toutes les phases de la carrière morale, les degrés de fidélité dans l'accomplissement du devoir individuel détermineront les degrés de la rémunération finale attribués à chacun par la justice suprême, selon la norme posée Math. X, 41 et 42; 1 Cor. III, 12 et 13; 2 Cor. V, 10.

Etant donnée l'équivalence des deux formules : *justifié par la foi* et *jugé selon les œuvres*, nous demandons en second lieu la raison d'être de la seconde, réputée désormais superflue et pléonastique. Nous répondons : La raison de la justification de l'homme est dans la justice divine; la raison du jugement de l'homme est dans les autres créatures. Il faut que la foi justifie le pécheur devant Dieu ; il faut que l'œuvre justifie la foi à tous les regards ; il faut que le sort de chaque créature justifie la justice suprême devant l'univers tout entier. C'est que, par l'effet d'une suprême condescendance, il ne suffit pas à Dieu d'être juste, il lui faut encore être reconnu pour juste (Rom. III, 4-6) et que toute bouche soit fermée (19) !

Bien que Beck prétendît, comme nous l'avons vu, ne relever que des Luther et des Bengel, il est certain que les origines de sa doctrine sont plus anciennes, et sans remonter directement jusqu'à saint Paul, peuvent se rattacher à plusieurs des grands docteurs de l'Eglise, à commencer par saint Augustin. Pour le docteur d'Hippone, pour Thomas d'Aquin, pour Thomas a Kempis, comme pour le docteur de Tubingue, comme pour le père Hyacinthe enfin, Dieu ne déclare juste le pécheur qui croit, qu'après l'avoir rendu juste. Chez saint Augustin déjà, le verbe δικαιουν était traduit par *justum facere ;* selon Thomas d'Aquin, la justification était *factio justitiæ*, infusio gratiæ.

« Par le mot justification, dit Ritschl, Augustin et tous les théologiens du moyen âge entendent, conformément à la signi-

fication du mot latin, la justice active, la capacité de faire les bonnes œuvres, qui est rendue à celui qui était jusqu'alors pécheur (*Rechtfertigung*, I, pag. 88).

» On s'efforcera en vain, écrit-il plus loin (pag. 105), de démontrer la présence de la doctrine de la justification, telle que les réformateurs l'ont enseignée, c'est-à-dire de la distinction intentionnelle de la justification et de la régénération, chez aucun des théologiens du moyen âge. Il peut arriver que le mot *justificatio* désigne la sentence divine de pardon, à propos de telle ou telle expression non équivoque de l'apôtre Paul ; mais il ne faudrait pas en conclure que les réformateurs aient eu en cela des prédécesseurs. L'interprétation intentionnelle de cette notion de *justificatio* tend au contraire à l'identifier à un changement réel du pécheur ; c'est-à-dire que la distinction des deux notions propre aux réformateurs est écartée d'avance, et l'interprétation de la justification dans le sens forensique apparaît seulement comme une détermination provisoire, qui attend sa rectification et son complément. »

La doctrine de la justification intérieure a de nombreux adhérents parmi les théologiens de langue française, soit qu'ils relèvent directement de Beck, soit qu'ils se rattachent à des traditions plus anciennes. En relisant les pages 274-276 de l'ouvrage de M. Sabatier, Saint Paul, 2de édition, j'ai retrouvé, exposée en bon français, la doctrine que nous venons de traduire et de soumettre à la critique. J'ignore si M. Sabatier se reconnaît pour un disciple de Beck ; en tout cas, il s'est rencontré assez exactement avec lui dans la définition de la δικαιοσυνη paulinienne, comme on va en juger :

« La δικαιοσυνη θεου est la justice dont Dieu est l'auteur et qu'il donne gratuitement, par opposition à la justice que l'homme poursuit par ses propres efforts (ιδια δικαιοσυνη). Cette justice est déjà en Dieu comme attribut et comme puissance active ; elle passe et se réalise en l'homme par un effet de la grâce divine (δικαιουμενοι δωρεαν τη αυτου χαριτι, Rom. III, 24). Paul a lui-même très nettement expliqué sa pensée, Rom. III, 25 et 26. Dans le dernier texte, les mots : προς την ενδειξιν της δικαιοσυνης αυτου, trouvent leur définition adéquate dans ceux qui suivent : εις το ειναι

αυτον δικαιον και δικαιουντα τον εκ πιστεως. Ainsi δικαιοσυνη θεου = θεος δικαιος και δικαιων. C'est l'idée d'une justice positive, immanente en Dieu et se manifestant au dehors en justifiant le pécheur. .

. . . . . :. . . . . .

» Ainsi comprise, cette δικαιοσυνη θεου n'est plus une simple déclaration d'acquittement des coupables, mais une puissance réelle (δυναμις θεου), qui entre et se développe organiquement dans le monde, comme la puissance du péché, et en opposition avec elle. Nous avons vu celle-ci, de l'état virtuel (αμαρτια) passer à l'état positif, se réaliser dans la transgression (παραβασις) et arriver à l'état définitif dans le παραπτωμα. La *justice de Dieu* suit un mouvement dialectique exactement parallèle. La δικαιοσυνη θεου, principe transcendant, s'exprime par la δικαιωσις, acte de justification, et arrive à son terme dans le δικαιωμα, justice réalisée . . . . , ...
Des deux parts c'est un même *processus* logique, s'accomplissant dans la vie individuelle et dans l'histoire. »

Nous ne recommencerons pas contre le point de vue de M. Sabatier la critique que nous venons de faire de la doctrine de Beck, puisqu'il y a identité entre l'une et l'autre. M. Sabatier continue :

« On peut déjà entrevoir combien est éloignée de la vraie pensée de Paul la théorie de la *justification forensique*, élaborée par la scolastique du moyen âge. »

Ici il faut choisir entre deux autorités ; si M. Sabatier a raison, M. Ritschl, auteur de la page citée plus haut, est mal informé, ou *vice versa*. Toutefois M. Sabatier me paraît s'être lancé un peu loin en écrivant quelques lignes plus bas :

« Paul n'aurait pas eu de paroles assez sévères pour flétrir une si grossière interprétation de sa pensée. Sans doute il nous dit que Dieu, dans sa grâce, prononce sur l'homme pécheur une parole de justification et de délivrance ; mais il ne connaît point, et, s'il l'avait connue, il n'aurait point admis cette subtile distinction, objet de tant de disputes, entre déclarer juste et rendre juste, *justum dicere* et *justum facere*. »

Nous l'avouons franchement : le reproche de grossièreté adressé à une interprétation qui, si nous ne nous trompons,

est la nôtre, ne nous touche guère. La politesse n'a pas été la première qualité de l'apôtre des gentils, de son langage et de ses idées ; sa doctrine de la résurrection, par exemple, parut très grossière aux philosophes qui disputaient sur la place publique d'Athènes, lorsqu'il s'y montra pour la première fois ; et la grossière conclusion que tiraient ses adversaires de sa doctrine de la justification : Péchons, afin que la grâce abonde (Rom. VI, 1), ne saurait la compromettre, puisque nous la répudions avec indignation, comme lui-même l'a déjà fait. (Rom. III, 8.) Nous oserons même affirmer que la distinction qui paraît subtile à M. Sabatier, entre la justification et la sanctification, est, selon nous, la condition d'existence de l'une et de l'autre.

Que dis-je ? l'existence même à l'époque de l'apôtre d'une pareille objection ou d'une pareille conclusion, qui devait avoir à tout le moins en sa faveur une apparence de raison, ne confirme-t-elle pas l'interprétation déclarative des mots δικαιουν et δικαιωσις ? Car s'ils avaient eu le sens de *rendre juste*, et qu'ils eussent signifié une *communication intérieure* de justice, je demande si aucun adversaire de l'apôtre ou aucun de ses faux disciples eût été assez mal avisé pour tirer de là une conséquence qui, de l'aveu de tout le monde, outre qu'elle était blasphématoire, n'eût pas eu le sens commun.

On a dit : Heureux les peuples qui n'ont pas d'histoire. Ajoutons : Heureux les auteurs de système qui ne l'ont pas étudiée ; car ils reconnaîtraient bien vite qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil, et peut-être eussent-ils rencontré dans ces recherches du passé, qu'ils auraient dû faire et qu'ils n'ont pas faites, ou du moins qu'ils ont tues, tels ou tels ancêtres aussi illustres que compromettants. Le fait est que jamais, à ma connaissance, Beck n'a avoué ses affinités incontestables avec saint Augustin, l'auteur du dogme de la prédestination, saint Thomas, l'auteur bien-aimé du pape, ni non plus Osiander, le sectaire de l'âge de la Réformation. Il préférait se réclamer de Luther, dont les théologiens luthériens avaient, selon lui, falsifié la tradition authentique. Mais qu'importe après tout ce qui a été bien ou mal dit dans les siècles passés ! ni le nom-

bre ni l'antiquité ne font la vérité, et il ne faut pas se battre avec les os des morts, comme disait quelqu'un. Et franchement ce conseil, qui sonne lugubrement, est assez sage et toujours de nouveau bon à entendre.

Le prélat Bengel, un autre ancêtre de Beck, répondait assez méchamment à Zinzendorf qui le valait bien : Ce que vous dites de neuf n'est pas bon, et ce que vous dites de bon n'est pas neuf. Nous ferions tort à Beck en lui renvoyant cette sentence qu'il connaissait et approuvait, n'en doutons pas, de tout son cœur. Car ce qu'il y a eu de bon chez lui, sa puissante parole, son action sur la conscience, la tendance toujours pratique de son enseignement étaient des choses neuves dans une chaire de théologie allemande, et dont malheureusement la tradition ne s'est pas continuée. Ce qui n'était pas neuf chez lui, c'était précisément les éléments les plus contestables de sa doctrine, ceux par lesquels il se rattachait, par-dessus la tête de Luther et des réformateurs, aux mystiques du moyen âge.

La doctrine de la justification par l'œuvre, pour autant qu'elle s'oppose à celle de la justification par la foi seule, s'est présentée dans l'histoire du dogme sous trois formes, renaissant et disparaissant tour à tour :

La première, la plus grossière, celle que j'appellerai la forme pélagienne, a consisté à attacher à l'œuvre réalisée par la force naturelle de l'homme, et dégénérant très promptement en prestation extérieure, en *opus operatum*, une valeur méritoire, propre à compenser devant Dieu les déficits toujours possibles ou inévitables de la pratique morale.

La seconde, la forme mystique, celle qui consiste à attacher la valeur justifiante aux œuvres issues de la grâce elle-même ; et la justification est présentée ici comme consécutive et proportionnelle à l'œuvre intérieure de la régénération morale.

La troisième, que je ne sais comment dénommer, et que je suis tenté d'appeler la *forme proleptique*, a marqué, elle aussi, sa place dans l'histoire du dogme à côté des deux autres ; elle consiste à attacher cette valeur justifiante, non point à la foi actuelle, ni même à l'œuvre produite incessamment par l'ac-

tion intérieure de la grâce, mais à la sainteté future et accomplie de l'homme, que Dieu préconnaît, et qu'il impute par un procédé *proleptique* à l'état actuel.

Nous rattacherions la doctrine de Beck à la seconde de ces formes.

En résumé, cette doctrine porte trop évidemment le caractère d'une réaction excessive, comme toutes les réactions, contre des tendances particulières ; elle est apparue trop militante, trop personnelle à son auteur, trop peu désintéressée, trop peu objective pour être achevée ; elle n'est pas suffisamment déduite dans toutes ses parties. Elle fait plutôt l'effet d'un profil que d'un tableau. Et puis, il faut le dire, la langue allemande est une grande traîtresse pour ceux qui s'en servent ; elle ressemble aux hommes dont on dit qu'ils ont trop de poches. Dans les plis complaisants de ce vaste manteau, les oiseaux de nuit, les nébuleuses, les définitions élastiques, les formules opaques, les termes *abracadabrants* ont toute la licence voulue. La prose de Beck, fort rébarbative de sa nature, surtout dans la *Lehrwissenschaft*, m'offre encore après tout, dans les endroits mêmes où elle veut être claire, des clartés plus apparentes que réelles ; et ce qui est plus grave, l'Ecriture sainte y apparaît plus d'une fois comme la servante du système, *ancilla theologiæ*, dont elle était proclamée d'avance la seule norme et la seule maîtresse.

Une question toujours intéressante pour la critique d'un système ou d'une doctrine théologique, est celle de l'influence de cette doctrine, classée peut-être dans les *loci theologici*, de ses particularités ou de ses lacunes, sur l'exercice du ministère pratique, et en particulier sur la prédication ; car, quoi qu'on en dise, cette influence, inconsciente peut-être, imperceptible, existe et elle est inévitable.

Beck avait un immense avantage sur la plupart de ses confrères des facultés de théologie allemandes ; il avait débuté pendant dix ans comme pasteur et pasteur de campagne, et avait conservé de ces premières fonctions un souvenir reconnaissant. Je lui entendais dire un jour que, dans les premiers temps de son professorat, il n'entendait jamais sans une émo-

tion et un regret les cloches du dimanche matin se répondre de village en village. Il prêchait aussi à son tour dans la *Stiftskirche*, c'est-à-dire une fois par mois, et avait ainsi l'occasion de mettre en pratique les théories homilétiques qu'il opposait aux usages et aux opinions courantes.

Le fait est qu'il réprouvait comme des vices plusieurs des qualités considérées jusqu'alors comme essentielles à l'éloquence de la chaire ; et, par exemple, par un respect assurément excessif des droits et de la dignité de l'auditeur, il ne voulait la prédication ni mouvementée, ni incisive, ni directement applicatoire. Le ton calme, mesuré, didactique des discours de Paul et de Pierre dans les Actes lui paraissait être le modèle invariable de l'éloquence sacrée. Il raillait en même temps la classique division en trois points, et voulait que le discours se développât comme un organisme dont les rameaux se dégagent sans avertissement et de la souche commune et les uns des autres. Tout cela exigeait, selon lui, une forte préparation, et il n'eût pas fallu se vanter devant Beck de n'avoir commencé son sermon que le samedi.

Que si, attendant le théoricien à l'épreuve de la pratique, vous eussiez cherché dans ses prédications une unité, un ordre, une déduction d'idées promptement saisissables à l'esprit, ou même une étude exégétique complète, peut-être eussiez-vous été déçu ; et au point de vue de la forme déjà, les recueils de sermons de Beck ne seront pas une des parties durables de son œuvre.

Une lacune plus grave est celle qui touche au fond lui-même. Saint Paul résumait son ministère comme un message de réconciliation, διακονια της καταλλαγης. (2 Cor. V, 18.) Or c'est cet élément fondamental qui nous paraît faire défaut à la prédication de Beck, telle que nous la connaissons, comme à son enseignement universitaire.

Voulez-vous le programme de sa prédication, un peu ancien, il est vrai, puisqu'il date de 1843, mais qui ne subit pas sans doute dès lors de bien fortes variations, vous le trouverez résumé dans le premier sermon de la troisième collection, intitulé : *die Pforte des Lebens*, *Antrittspredigt* zu Tübingen, et sur le texte Luc VI, 20.

Il annonce aux pauvres, aux affamés, aux affligés les forces nouvelles et célestes, les dons de l'esprit, les avant-goûts de la vie future ; il prêche la grâce qui restaure, guérit, fortifie et vivifie le pécheur qui la reçoit par la foi. Mais la grâce qui affranchit le coupable de la condamnation, qui réconcilie parfaitement l'homme avec Dieu, la grâce qui justifie et pardonne avant de régénérer et de sanctifier, la grâce qu'il me faut avant toute autre grâce, vous ne me l'avez pas annoncée !

J'ai lu quelque part que Newton attendait trois surprises au moment de son arrivée dans le ciel : la première, d'y voir bien des gens qu'il n'y aurait pas attendus ; la seconde, de n'y en pas voir d'autres qu'il y aurait attendus ; la troisième, de s'y voir lui-même. Ajoutons une quatrième surprise à ces trois : celle de reconnaître qu'une partie des opinions défendues par nous et les nôtres avec le plus de persistance et de passion durant les jours de notre vanité, ne méritaient ni l'honneur que nous leur avons fait, ni le temps que nous leur avons consacré. Et alors il faudra, pour la première fois, brûler ces idoles ou ces idées que nous avions identifiées avec la vérité, et ce faisant, échappés peut-être nous-mêmes ὡς διὰ πυρος, reconnaître que dès longtemps cette perte eût été un bienfait.

GRETILLAT.

BULLETIN

THÉOLOGIE

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

La nouvelle édition de l'ENCYCLOPÉDIE DE HERZOG. — Le MANUEL DES SCIENCES THÉOLOGIQUES publié par O. Zöckler. — De quelques publications faites à l'occasion des jubilés de Luther et de Zwingli.

Depuis notre dernière chronique littéraire (1883, pag. 204) il a paru six livraisons de la seconde édition de la REAL-ENCYKLOPÆDIE Herzog-Plitt-Hauck. Elles forment la fin du XIe volume (pag. 625-806, *Philister-Pius I*, avec deux articles supplémentaires, l'un sur feu le professeur *Palmer*, de Tubingue; l'autre de plus de 80 pages sur la *Palestine*) et tout le tome XIIe. Ce dernier va de *Pius II* à *Ring*, Melchior (anabaptiste hessois du XVIe siècle). Le prospectus de la nouvelle édition annonçait qu'elle s'achèverait en *quinze* volumes de 800 pages, au lieu de *vingt* volumes que comptait la première. Malgré le retranchement d'un certain nombre d'articles et l'abréviation de plusieurs autres, il est permis de douter que le directeur de cette monumentale publication réussisse à ne pas dépasser le chiffre prévu.

En comparant la nouvelle édition avec l'ancienne, on constate que les articles restés tels quels, ou à peu près, sont relativement peu nombreux. C'est le cas, entre autres, des articles de MM. Gass sur *Photius*, Leyrer sur les *phylactères*, Mangold sur les papes *Pie IV* et *Pie V*, Reuss sur les *polyglottes*, Alex. Schweizer sur *Placeus* (Josué la Place, de Saumur), Ch. Schmidt, de Strasbourg,

sur *Poiret* et *Richard de Saint-Victor*, Lechler sur le *presbytérianisme*, Schöll sur les *Puritains* anglais, Ulrici sur la *philosophie de la religion*, Herzog sur Bénéd. *Pictet*, le colloque de *Poissy*, etc. Quelques-uns de ces articles n'auraient rien perdu à être revus et complétés. On s'étonne, par exemple, de voir appeler encore Poiret « le seul mystique parmi les théologiens réformés de langue française, » alors que dans le vol. III de la même Encyclopédie tout un article est consacré au mystique Jean-Philippe Dutoit-Membrini. Il est regrettable aussi que l'auteur de l'important article *Religionsphilosophie* n'ait trouvé à ajouter à son travail d'il y a vingt-trois ans que ces mots : « S'occuper avec quelque détail des ouvrages récents (O. Pfleiderer, J. Caird, A. Peip, Herm. Lotze, etc.) exigerait trop de place; d'ailleurs, ils ne satisfont que d'une manière insuffisante aux deux conditions essentielles d'une philosophie de la religion. Il suffira donc de remarquer que d'après le dernier ouvrage de E. von Hartmann : « La religion de l'esprit » (Berlin 1882) la fin de toute religion et de son histoire, c'est la rédemption du Dieu inconscient en soi, devenu conscient seulement dans l'homme; sa rédemption des misères de cette existence consciente. »

Cependant, hâtons-nous de le dire, la plupart des articles principaux ont été retouchés, plusieurs même remaniés à fond, soit par leurs premiers auteurs, soit par d'autres mains compétentes. Nous signalerons parmi les articles revus par leurs auteurs ceux de MM. Franz Delitzsch sur les *Psaumes*, Dillmann sur les *Pseudépigraphes de l'Anc. Test.*, Wasserschleben sur *Pseudo-Isidore*, Julius Kœstlin sur *religion et révélation*, Klüppfel sur *Reuchlin* et sur la *révolution française*. En fait d'articles remaniés et plus ou moins transformés par les soins d'autres collaborateurs, on remarque les suivants : *Priestertum* (sacerdoce) et *Prophetentum* (prophétisme) dans l'Anc. Test., d'Oehler, par M. d'Orelli; divers articles de droit ecclésiastique, de Jacobson, par MM. Friedberg, Hauck et Mejer; *Proselyten*, de Leyrer, par M. Delitzsch; *Radbert* et *Ratramne*, de Steitz, par M. Hauck; *Plymouthbrüder* (darbystes) et *Refuge* (églises du), de Herzog, le premier par M. Hauck, le second par M. Bernh. Riggenbach.

Nombreux sont les articles rédigés à nouveau et signés de noms différents, dont la plupart ne figuraient pas encore dans la pre-

mière édition. Impossible de tout citer. Relevons seulement quelques noms. M. Fr. W. Schultz, de Breslau, a fourni des travaux étendus sur les *Philistins* et sur la *Palestine*, à la place de ceux que l'autre édition devait à J. G. Vaihinger et à Fr. Arnold. Les articles *Philo* et *Polytheismus*, de J. G. Müller, ci-devant professeur à Bâle, ont été complètement refondus par M. Zœckler, le polygraphe de Greifswald, lequel a également refait les articles *Pius-Vereine* et *Probabilismus*. Les savantes élucubrations de l'archéologue Leyrer sur les fumigations et l'autel des parfums (*Räuchern*, *Räucheraltar*, etc.) et sur les lustrations *(Reinigungen)* dans l'Anc. Test. ont été remplacées par de non moins savantes monographies de MM. d'Orelli, de Bâle, et Ed. Kœnig, de Leipzig. Le premier a aussi décrit, après feu Nägelsbach, l'époque des Juges et traité du livre qui porte le même nom (*Richter*), tandis que l'Ecclésiaste (*Prediger*) a été analysé et caractérisé, au lieu de Vaihinger, par M. Kleinert, de Berlin. Le *Port-Royal* de Pressel a fait place à un Port-Royal de M. Th. Schott, à qui l'on doit aussi une nouvelle notice sur Paul *Rabaut*. C'est le même M. Schott qui collabore à la *Revue de l'histoire de l'Eglise*, de Brieger, pour les comptes rendus concernant la littérature du protestantisme de langue française. L'histoire des *Quakres*, précédemment racontée par Herzog, l'est maintenant par M. Buddensieg, et les papes *Pie I à III* et *VI à VIII*, traités par O. Hartwig et feu Ern. Henke, ont trouvé un nouveau biographe dans la personne du professeur R. Zœpffel, de Strasbourg, lequel s'est accrédité auprès du public savant par un ouvrage sur « les Elections des papes du XIe au XIVe siècle. » C'est à M. Grundemann, l'historien bien connu des missions, qu'a été dévolue la tâche de renseigner le lecteur sur l'œuvre de la *propagande* catholique dans le monde. Tholuck était l'auteur des deux importants articles *Pietismus* et *Rationalismus*. On a substitué au premier un travail de M. Bernhard Riggenbach, privatdocent à Bâle, qui a profité de l'occasion pour polémiser contre M. Ritschl sans le nommer; au second, une étude considérable de M. Rob. Kübel, de Tubingue. Ce dernier a aussi remplacé par un article sur la *prédestination* la contribution beaucoup moins forte (je parle du nombre des pages) que Jean-Pierre Lange avait fournie sur le même sujet, mais sous le titre *Vorherbestim-*

mung, à la précédente édition. Les sujets capitaux de la justification, *Rechtfertigung*, et du règne de Dieu, *Reich Gottes*, sur lesquels avait autrefois disserté le théologien Kling, ont été traités l'un par M. H. Schmidt, d'Erlangen, l'autre par M. Ritschl, à qui ce sujet revenait pour ainsi dire de droit.

Certains articles ont disparu : *Poésie chrétienne* (J. P. Lange), *Prœadamites* (Zœckler), *Protestantisme* (Schenkel), *Quiétisme* et doctrine du pur amour (Herzog), *Rabbinisme* (Pressel), *Ramus* (Tholuck), l'ange *Raphaël* (Lange), *Réformation* (Jul. Kœstlin), etc. Pour quelques-uns la chose s'explique par le fait que la matière pouvait rentrer sans inconvénient sous d'autres rubriques. Ainsi, pour le quiétisme on nous renvoie maintenant à Molinos et à Fénelon. L'exclusion de l'article sur le protestantisme s'explique sans doute par des motifs d'une autre nature.

En revanche, plusieurs articles nouveaux sont venus enrichir cette seconde édition. Tels sont, outre les notices biographiques sur quelques hommes de l'âge de la Réforme et sur les théologiens *Palmer* († 1875), Gust. *Plitt* († 1880), *Reuterdahl* († 1870), les articles *Positivismus* (école positiviste) de M. Zœckler, *Priester*, *Priesterweihe in der römischen Kirche*, de M. Hauck; *Psalm melodieen* (franzœsische) de M. Ch. Joh. Riggenbach, prof. à Bâle, qui a prouvé déjà en plus d'une occasion qu'il sait apprécier, comme elle le mérite, la musique de nos vieux psaumes huguenots.

La lecture comparative de ce XIIe volume, comme celle des volumes précédents, montre que la nouvelle édition constitue à bien des égards une œuvre nouvelle, à côté de laquelle la première conserve en partie sa valeur propre. Il est incontestable qu'au point de vue dogmatique, la seconde édition incline davantage à droite. La note confessionnelle luthérienne s'y fait même parfois distinctement entendre. Ce n'est pas sans surprise que, dans l'article sur la justification (pag. 573), le lecteur réformé voit l'église luthérienne opposée à la sienne sous le nom d'église *évangélique*, comme si cette qualification ne revenait pas au même titre à l'église réformée. C'est un détail, je le veux bien, mais qui n'en est pas moins significatif.

Il est d'autant plus réjouissant de voir les droits de la critique

historique, en particulier dans son application à l'Ecriture sainte, généralement reconnus, même par les collaborateurs les plus conservateurs, et bon nombre de résultats scientifiques franchement acceptés. Rien de plus instructif que de comparer les deux éditions de l'article *Psalmen* par M. Delitzsch et de noter les changements que l'auteur a fait subir en 1883 à son travail de 1859. Sans doute, les opinions de l'illustre hébraïsant de Leipzig n'ont pas subi, en ce qui concerne le Psautier, une transformation aussi profonde que pour la question des sources du Pentateuque et de leur âge relatif; mais il est aisé de voir que sur bien des points ses vues se sont sensiblement modifiées avec le temps, et cela dans le sens d'une indépendance croissante vis-à-vis de la tradition. Au reste, ces modifications n'auront pas échappé à ceux qui ont eu l'occasion d'étudier les éditions successives de l'excellent commentaire de M. Delitzsch sur le livre des Psaumes, dont la quatrième a paru il y a peu de mois. Parmi les noms des nouveaux collaborateurs de l'Encyclopédie, on aura peut-être remarqué celui de M. Ed. Kœnig. Si nous ne faisons erreur, il est (abstraction faite de M. Reuss) le premier partisan avoué de l'hypothèse dite de Graf à qui la nouvelle édition ouvre ses colonnes. Il est vrai que son article *Reinigungen* n'avait pas à entrer dans le vif de cette illustre querelle, et que de tous les adeptes de la dite hypothèse il est celui qui, d'autre part, a professé le plus hautement sa foi à la révélation positive et surnaturelle de Dieu dans l'Ancien Testament. Preuve, soit dit en passant, qu'on peut être *grafien* sans devenir du coup, et pour ainsi dire fatalement, une sorte de darwinien théologique.

Peut-être y aurait-il quelques réserves à faire sur les principes et la méthode qui président à la direction de la *Real-Encyklopädie* et sur les proportions données aux différentes classes d'articles. Il est permis de se demander s'il n'y aurait pas de sérieux avantages à ce que les articles fussent à la fois plus nombreux et plus concis ; car ce qu'on cherche, en définitive, dans une collection de ce genre, ce ne sont pas des monographies plus ou moins complètes sur tel ou tel sujet. On peut constater à cet égard quelques progrès sur la première édition ; mais le progrès aurait pu se réa-

liser sur une plus large échelle. Après quoi « la critique est aisée... » et elle ne nous empêchera pas d'exploiter avec une vraie reconnaissance la mine si riche qui s'offre à nous dans cette œuvre collective d'une notable fraction du protestantisme allemand.

P. S. Depuis que ces lignes sont écrites, nous avons reçu trois nouveaux fascicules renfermant les pag. 1 à 480 du tom. XIII et allant jusqu'à *Scheidungsrecht, evangelisches* (le droit du divorce dans les églises protestantes). Ces dernières livraisons contiennent une série de travaux considérables. M. Reuss a retouché çà et là son importante monographie sur les versions *romanes* de la Bible. M. d'Orelli a remanié et rajeuni les articles de Oehler sur le *sabbat* et sur l'année sabbatique et celle du jubilé. *Sadducéens et Pharisiens* font le sujet d'un article rédigé à nouveau par M. Sieffert, professeur à Erlangen, à qui est dû aussi l'article *Schatzung* (recensement). Son collègue A. Kœhler, dans l'article *Sacharja*, examine les questions critiques récemment soulevées par B. Stade quant à l'âge des chap. IX-XIV et conclut en se prononçant pour la composition de ces oracles à l'époque persane, tout en déclarant *irrelevant*, c'est-à-dire de peu de conséquence, la question de savoir si l'auteur en est le même que celui des chap. I-VIII. Le travail de Steitz sur les *sacrements* a été refondu par le directeur actuel de l'Encyclopédie, M. Hauck, lui aussi professeur à Erlangen. On lira avec intérêt l'étude de M. Kautzsch, de Tubingue, sur les *Samaritains*. Elle se distingue entre autres choses par l'abondance et l'exactitude exemplaires de ses indications bibliographiques. Le comte Baudissin, actuellement à Marbourg, a fourni l'article *Sanchoniathon*, et l'un des assyriologues les plus renommés de l'Allemagne, Frédéric Delitzsch, est l'auteur de l'article sur *Sanchérib*, faisant suite à celui sur Ninive et renfermant une esquisse de toute l'histoire de l'Assyrie pour autant qu'elle intéresse celle d'Israël. — Parmi les articles éliminés on remarque celui que J.-P. Lange avait écrit sur *J.-J. Rousseau*. La biographie de Richard *Rothe* est renvoyée à la fin du volume.

Comme il était à prévoir, l'éditeur annonce qu'un *seizième* volume sera nécessaire et qu'il sera suivi du « registre général, » formant le tome XVII.

*
* *

Tandis que la *Real-Encyklopädie* avance ainsi rapidement vers son terme, la publication d'une autre encyclopédie, conçue sur un plan tout différent, est poussée avec non moins de vigueur. Nous voulons parler du MANUEL DES SCIENCES THÉOLOGIQUES publié par M. Zœckler chez C.-H. Beck à Nœrdlingen, et dont nous annoncions il y a un an le premier volume. (*Revue* de janvier 1883, pag. 88.) Depuis lors, trois demi-volumes ont vu le jour. Ils renferment, l'un la plus grande partie de la théologie historique, les deux autres, la suite et la fin de la théologie systématique (éthique chrétienne) et toute la théologie pratique. Vers Pâques doit paraître, dit-on, un sixième et dernier demi-volume, soit la seconde moitié du tome II, contenant la fin de la théologie historique (symbolique) et le commencement de la systématique (dogmatique et apologétique). Un cahier supplémentaire, non prévu dans le prospectus, fournira une table alphabétique générale des noms et des matières.

Ce que nous disions à propos du premier volume (introduction générale, encyclopédie théologique et théologie exégétique) de la valeur très inégale des divers éléments dont il se compose, trouve également son application à ces autres volumes. Celui qui traite de la théologie historique s'ouvre par une *introduction* de 25 pages sur l'idée et l'importance de cette partie de la théologie, la division de l'histoire ecclésiastique en périodes, les disciplines spéciales qui s'en détachent, les sciences auxiliaires, etc. Cette introduction a pour auteur M. Zœckler lui-même. C'est de lui aussi que proviennent les 200 pages dans lesquelles se trouve résumée l'*histoire générale de l'Eglise*. Celle-ci est suivie de l'*archéologie chrétienne* (constitution ecclésiastique, culte, vie religieuse, art chrétien pendant les cinq premiers siècles) par M. Victor Schultze, *privatdocent* à Leipzig, 40 pages ; — de l'*histoire des dogmes*, par M. Paul Zeller, pasteur à Waiblingen près Stuttgard, 110 pages ; — de la *symbolique chrétienne*, par le prof. Gezélius von Scheele, à Upsal, dont il n'a paru qu'un premier commencement.

Malgré la grandeur du format et la concision du style, c'était un vrai tour de force que de condenser en 200 pages l'histoire universelle de l'Eglise « jusqu'en 1883. » On ne peut qu'admirer

l'érudition encyclopédique de M. Zœckler et la virtuosité avec laquelle il a réussi à serrer une pareille masse de faits dans le casier bien étiqueté de son système historique. Mais il ne faut pas trop s'étonner si bien des sujets sont traités fort sommairement. Dans la troisième période par exemple, de la Réformation à nos jours, ce qui concerne les pays non allemands est parfois singulièrement étriqué et devient même inexact à force de brièveté. Des origines de la Réforme en France on ne nous dit rien, sinon que « dans le pays natal de Calvin, de Farel, de Bèze, la confession calviniste ou la religion des « Huguenots » (Iguenots, probablement = Eidgenossen, c'est-à-dire genevois), — après que François Ier, Henri II et François II, déjà, eurent sévi contre elle par le feu et le glaive — eut à passer par la dure épreuve de huit guerres de religion, » etc. (Pag. 181.) Plus loin, dans le « coup d'œil chronologique sur le temps présent » (à partir de 1814), tout ce que nous apprenons au sujet de la Suisse française (pag. 221) c'est que dans cette contrée, « où pendant les premières décades du XIXe siècle régnait d'un bout à l'autre un rationalisme assez intolérant, si bien qu'une vie vraiment évangélique ne pouvait se développer que sous la forme de l'église libre (les « Momiers » du pays de Vaud, à Genève, etc.), la théologie géniale (*geistvolle*) d'Alex. Vinet, à Lausanne († 1847) acquit une influence particulièrement puissante. Dans le sens de cet individualisme ecclésiastique moderne, ou volontarisme, des hommes comme Merle d'Aubigné († 1872), F. de Rougemont, F. Godet, Charles Secrétan, etc., ont aussi exercé jusqu'à maintenant une influence plus ou moins considérable dans une sphère plus étendue (*auf weitere Kreise*). »

Je ne relève qu'en passant des inexactitudes comme celles qui consistent à dire que Calvin et Farel furent chassés de Genève en 1538 « par le parti des libertins à doctrine radicalement panthéiste » (pag. 180); que les théologiens de la Suisse française, comme ceux de la Suisse allemande, conservèrent jusqu'au delà de l'an 1700 une attitude exclusivement (*schroff*) orthodoxe; que le piétisme ne pénétra en Suisse que vers 1725 (pag. 203), etc.

Le point de vue confessionnel de l'auteur — c'est une justice à lui rendre — ne se fait pas valoir d'une manière trop accentuée vis-à-vis des réformés, bien que Zwingli soit pour lui un réforma-

teur à tendance humaniste plutôt qu' « intensivement » évangélique. (Pag. 179). En revanche, dans le jugement porté sur certains théologiens de notre temps, il s'est manifestement laissé troubler la vue par de regrettables préjugés dogmatiques ou peut-être par des antipathies personnelles. Preuve en soit que Ritschl et son école sont rangés sous la rubrique *Courants néo-rationalistes et ultra-rationalistes* (*antichrétiens*), c'est-à-dire en compagnie de Baur, Strauss, Reuss (!), Biedermann, etc. ; avec cette réserve, toutefois, que « quelques représentants de cette tendance, en particulier A. Ritschl à Gœttingen et les plus modérés de ses adhérents (Kaftan, etc.), cherchent sérieusement à se maintenir en contact avec la théologie positive de l'Eglise, tandis que les extrêmes (comme Strauss et Biedermann) tendent directement la main aux apôtres de la complète incrédulité antichrétienne : Feuerbach, Schopenhauer et Hartmann, Haeckel, etc. » (Pag. 217 sq.) Il est plus que douteux que l'histoire impartiale, lorsque son heure sera venue, ratifie de pareilles classifications. Mais déjà aujourd'hui, comment est-il possible de faire de Ritschl le représentant d'un « rationalisme spéculatif à base panthéiste ! » Que dire aussi de la place assignée à l'éminent vétéran de Strasbourg parmi ceux qui « se sont efforcés d'ébranler la foi évangélique par les opérations dissolvantes de la critique ! »

L'*Histoire des dogmes* de M. Zeller, l'un des directeurs de la Revue théologique du Wurtemberg, se distingue avantageusement, sous ce rapport, de l'histoire générale de l'Eglise de M. Zöckler. Non seulement le point de vue de Ritschl y est équitablement apprécié (pag. 376-378), mais l'auteur ne craint pas de s'approprier certains postulats du théologien de Gœttingue relativement à la méthode de l'histoire des dogmes (pag. 281) et de mettre ses travaux à profit, par exemple en ce qui concerne le piétisme réformé (pag. 363). Au demeurant, M. Zeller s'est acquitté avec un réel talent de la tâche difficile qui lui était échue d'esquisser la marche de l'histoire des dogmes à travers les siècles dans une centaine de pages. Il la divise en six périodes : 1° de la fin de l'âge apostolique au concile de Nicée (100-325) ; 2° de là à Grégoire le Grand (325-600) ; 3° le moyen âge avant la scolastique (600-1070) ; 4° le moyen âge scolastique et mystique (1070-1517) ; 5° l'âge de la

réforme (1517-1675); 6° les temps modernes (1675-1883). Chaque période est d'abord caractérisée d'une manière générale; ensuite l'historien passe en revue les principaux docteurs, après quoi il s'arrête plus particulièrement aux dogmes qui sont au premier plan dans la période respective. Pour les deux dernières périodes cependant, cet ordre a dû subir quelques modifications. Ainsi, l'histoire de la 6e période (à partir de 1675) est disposée comme suit :

A. Remarque préliminaire : influence de la philosophie moderne (Descartes, Spinosa, etc.) sur le dogme chrétien.

B. Tendances mystiques et piétistes au sein du protestantisme : 1° coccéianisme et piétisme réformé ; 2° piétisme luthérien ; 3° Zinzendorf et l'Unité des Frères; 4° méthodisme anglo-américain.

C. Tendances progressives et critiques-négatives : 1° Déisme anglais, philosophisme français et *Aufklærertum* allemand ; 2° rationalisme et supranaturalisme ; 3° tendances spéculatives-idéalistes (Baur et la nouvelle école de Tubingue), radicales-négatives (Strauss et von Hartmann) et critiques-rationalistes (Weisse, Fichte jun., O. Pfleiderer ; Biedermann ; Lipsius, etc.).

D. Tendances intermédiaires et ecclésiastiques-positives au sein du protestantisme. Schleiermacher et ses successeurs, savoir : les restaurateurs de l'orthodoxie luthérienne (Hengstenberg, Harless, Philippi, école d'Erlangen, etc.) ; les spéculatifs (Daub, Marheineke, Göschel, etc.) ; les néo-piétistes ou « pectoralistes » (Néander, Tholuck, van Osterzee, Chalmers, Godet, de Pressensé, etc.); les schleiermacheriens de la droite (Ullmann, Lücke, Nitzsch, Jul. Müller, Rothe, Dorner, Martensen, etc.); ceux de la gauche (Alex. Schweizer, Holtzmann, l'école de Leide, les anglais de la *broad-church*, les directeurs de l'ancienne Revue de Strasbourg, etc.) ; enfin Ritschl et son école (W. Hermann, Kaftan, Herm. Schultz).

E. La théologie catholique romaine : 1° Réactions mystiques et théosophiques (jansénistes, Saint-Martin, Franz Baader, J.-Mich. Sailer); 2° Mouvements révolutionnaires (le XVIIIe siècle en France, et le joséphinisme; Hermès et Günther; le vieux-catholicisme); 3° Ultramontanisme.

F. La théologie gréco-russe.

En tête du IIIe volume, M. Luthardt, professeur à Leipzig, dans un traité de 78 pages, expose avec sa lucidité habituelle la notion de la *morale chrétienne* et son histoire, et en développe le système dans l'ordre suivant : *a*) principe et division ; *b*) la moralité chrétienne dans son *devenir* personnel ; *c*) la moralité chrétienne dans sa *réalité* comme disposition vertueuse ; *d*) la moralité chrétienne dans sa *manifestation* comme activité conforme au devoir. Le principe chrétien de la morale, dans lequel l'éthique théologique retrouve et possède les éléments de vérité de tous les autres principes de morale, c'est, dit M. Luthardt, « la communion avec Dieu par Christ telle qu'elle se réalise dans la vie morale du chrétien au milieu du monde. »

A la division devenue dominante par Schleiermacher et Rothe, qui consiste à envisager le moral successivement aux trois points de vue du *bien*, de la *vertu* et du *devoir*, il adresse le double reproche que voici : 1° elle est dépourvue de caractère chrétien, par où s'explique que Schleiermacher lui-même, qui l'avait admise dans son Ethique philosophique, l'ait rejetée pour la morale chrétienne; 2° le sujet moral lui fait défaut, à savoir le chrétien ; c'est lui, en effet, qui doit, en sa qualité de *sujet* de l'activité morale dans sa double relation avec Dieu et avec le monde, former le point de départ de l'éthique chrétienne. D'où il résulte que la meilleure division à adopter pour cette dernière sera celle qui se conforme aux catégories générales de toute vie : devenir, être, agir.

Nous n'apprendrons rien à ceux de nos lecteurs qui ont eu connaissance des conférences apologétiques de M. Luthardt sur la *morale du christianisme* (1872), en disant que son Ethique se distingue par l'heureuse alliance d'un caractère positivement évangélique avec une largeur d'esprit vraiment protestante. Egalement éloigné des deux extrêmes d'un déterminisme panthéiste et d'un indéterminisme pélagien ou rationaliste ; sévère pour les relâchements comme pour les raffinements de la morale catholique romaine ; faisant résolument front contre cet humanisme ou *culturisme* qui sépare la mission de l'homme dans le monde et à l'égard de la nature de la relation qui doit l'unir à Dieu, le moraliste de Leip-

zig n'entend pas davantage que le chrétien s'inspire d'un piétisme qui, à force de mettre l'accent sur la relation avec Dieu, en vient à négliger et même à nier la tâche morale que Dieu assigne à l'homme dans le monde et dans la société où il l'a placé. Il y a, dit M. Luthardt (p. 54), parfaitement d'accord en cela avec le prétendu hérésiarque de Göttingue, une manière piétiste de comprendre la perfection chrétienne qui, en principe, ne diffère pas essentiellement de la doctrine romaine sur ce point.

Tout le reste du 3e volume (pag. 79-612) est consacré à la *théologie pratique*. La matière y est disposée et répartie dans cet ordre-ci :

I. *Introduction à la théologie pratique :* Sa place et son rôle par rapport aux autres disciplines théologiques ; histoire de la théologie pratique ; introduction au système de la théologie pratique. Cette introduction générale de 58 pages est l'œuvre de M. Gerhard de Zezschwitz, professeur à Erlangen, précédemment à Leipzig et quelque temps à Giessen, l'auteur d'ouvrages fort appréciés sur le « système de la catéchétique ecclésiastique chrétienne » et sur le « système de la théologie pratique. »

II. *Différentes branches de la théologie pratique :* 1° *Evangélistique* ou théorie et histoire de la mission extérieure, par M. Plath, directeur de l'institut des missions et privatdocent à Berlin ; 44 pages.

2° *Catéchétique* ou définition, histoire et théorie de la catéchèse, par M. de Zezschwitz ; 52 pages.

3° *Homilétique* ou définition, histoire et théorie de l'art de prêcher, par le même ; 205 pages, soit le tiers de tout le volume.

4° *Liturgique*, théorie et histoire du culte, par M. Théodose Harnack, professeur émérite de la faculté de Dorpat ; 53 pages.

5° *Théologie pastorale* (*poïménique*) ou histoire et théorie de la cure d'âmes, par le même ; 35 pages.

6° *Diaconique* ou histoire et théorie de la mission intérieure, par M. Th. Schäfer, pasteur et directeur de l'institution des diaconesses à Altona ; 35 pages.

7° *Kybernétique* ou histoire et théorie de la constitution et du gouvernement ecclésiastiques, par M. Th. Harnack ; 37 pages.

Nous ne croyons pas nous tromper en disant que cette dernière partie est une des meilleures de tout l'ouvrage. *Finis coronat opus.* Il est naturel que le point de vue luthérien des auteurs s'affirme ici plus nettement encore que dans les précédentes sections. Permis à eux de se montrer pénétrés du charisme spécial de leur Eglise. On s'en formalisera d'autant moins qu'à plus d'un égard le luthéranisme peut nous donner d'utiles leçons, et que la manière dont le *Selbstbewusstsein* luthérien se fait valoir dans ces pages n'a rien d'étroit ni de désobligeant pour nous autres réformés. M. de Zezschwitz, en particulier, se plaît à rendre pleine justice à tout ce dont la théologie pratique et spécialement l'homilétique sont redevables à l'église réformée. Lisez, par exemple, ce qu'il dit de Gérard-André Hypérius, professeur à Marbourg († 1564) « l'un des plus fins et des plus grands théologiens du XVIe siècle et de tous les temps. » (Pag. 90-92; 325 sq.; 403-405 et ailleurs). Voyez aussi le cas qu'il fait de « l'incomparable » Alex. Vinet, dont il appelle l'Homilétique « das geistvollste beste Lehrbuch der Neuzeit. » (Pag. 384 et *passim.*)

Nous ne quitterons pas cet ouvrage sans rendre hommage au soin tout particulier qui a été apporté à l'élaboration de la partie bibliographique, et nous dirons en terminant que, nonobstant les réserves souvent importantes qu'on peut avoir à faire sur une foule de points, tant de forme que de fond, il faut saluer avec joie une œuvre qui a pour but de resserrer les liens entre la théologie et l'Eglise. Car ce qu'il y a de plus inquiétant dans notre situation actuelle, n'est-ce pas le schisme qui menace de se produire, au sein de nos églises, non seulement entre laïques et théologiens, mais parmi ces derniers eux-mêmes, entre ceux qui sont voués à la pratique pastorale et ceux qui cultivent plus spécialement, par profession ou par goût, la science théologique? Il n'est pas, croyons-nous, de domaine où la théorie et la pratique, la science et l'application, l'école et la vie, restent aussi étrangères l'une à l'autre que le domaine religieux. En médecine, par exemple, il n'en est pas de même. La faute n'en serait-elle qu'à nous, théologiens?.. Ce qui est sûr, c'est qu'il n'est aucune sphère de la vie et de la connaissance où cet isolement, cette indifférence réciproque, pour ne pas dire ce divorce, soit plus déplorable et entraîne des conséquences plus funestes.

*
* *

Ces pensées nous amènent par une transition toute naturelle à parler de quelques publications qui ont vu le jour à l'occasion du QUATRIÈME CENTENAIRE DE LUTHER ET DE ZWINGLI. Ces hommes-là, du moins, ainsi que leurs compagnons d'œuvre, n'ont pas connu le malheureux divorce dont nous nous plaignons. Il est vrai de dire qu'ils auraient sujet, à plus juste titre encore que Lessing, ce réformateur littéraire et théologique du siècle passé, de faire à notre génération la remontrance que voici :

Chantez un peu moins nos louanges,
Et soyez à nous lire un peu plus assidus !

La fin de l'année 1883 a vu toute une éclosion de DISCOURS ACADÉMIQUES en l'honneur du réformateur allemand. Il n'est guère d'université protestante, dans les pays d'outre-Rhin, où sa personne, son œuvre n'ait fourni matière à une solennité commémorative. Plusieurs de ces discours ont été livrés à la publicité, et dans le nombre il en est, celui du professeur W. Bender, de Bonn, en particulier[1], qui n'ont passé rien moins qu'inaperçus.

Nous constatons avec satisfaction que trois de nos facultés de langue française ont vu inaugurer leur semestre d'hiver par des discours ayant Luther pour sujet. Notre collègue M. le professeur Lucien Gautier a lu à la séance d'ouverture des cours de la faculté libre de Lausanne une étude de valeur sur *Luther et l'Ancien Testament*, publiée dès lors dans le « Chrétien évangélique. » A la séance de rentrée de la faculté protestante de Paris, M. le professeur Ménégoz, dans une savante leçon d'ouverture sur *Luther*

[1] *Reformation und Kirchentum*. Eine akademische Festrede. Bonn 1883. — Avec plus de verve et de franchise que d'àpropos, le professeur de Bonn, qui se rattache à l'école de Ritschl, a profité de la solennité académique du 10 novembre pour faire le procès à l'orthodoxie piétiste moderne qui croit pouvoir se réclamer de Luther tout en reniant son esprit Ce discours-manifeste a fait grand bruit dans les provinces rhénanes. Il a valu à son auteur une réplique très vive du pasteur W. Krüger, intitulée : *Luther und Bender*. Pastorale Streitschrift wider die akad. Festrede des Prof. Dr Wilh. Bender, Bonn 1884, et une autre réplique, plus mesurée dans les termes, de A. Bärthold : *Prof. Bender's Festrede und das christliche Lebensideal*, Gütersloh 1884. — M. Bender vient de répondre dans un *Nachwort zu meiner Lutherrede*. Une semblable polémique n'est pas faite pour ramener la bonne intelligence entre l'Ecole et l'Eglise.

considéré comme théologien, s'est attaché à montrer que « le réformateur de l'Eglise a aussi été un réformateur de la théologie. » A Montauban, c'est M. le prof. Jean Monod qui a ouvert le nouvel exercice scolaire en prenant pour sujet : « la Réformation mûrissant dans l'âme de Luther, puis s'annonçant dans trois de ses écrits, en un mot : *Luther jusqu'en 1520*. » Le discours de M. Ménégoz a paru, accompagné d'un grand nombre de notes, dans le compte rendu de la séance de rentrée des cours de la faculté de Paris, Fischbacher 1883; celui de M. Monod dans le dernier numéro de 1883 de la « Revue théologique » de Montauban.

Bien des publications encore, et de différente sorte, mériteraient d'être passées en revue. Nous aurions à signaler, par exemple, le *Doctor Luther* de Gustave Freytag ; petit volume plein de charme non moins que de sérieux, dans lequel le célèbre romancier allemand a réuni quelques pages magistrales tirées de ses *Bilder aus der deutschen Vergangenheit*. Au milieu du concert entonné par tant de voix théologiques et pastorales, il était bon que cette note laïque se fît entendre. Ce n'est pas celle qui aura trouvé le moins d'écho. Une mention très honorable serait due à la Société biblique de Berlin, qui a eu l'excellente idée, et on serait presque tenté de dire : le courage, de confier à M. le professeur Kleinert le soin de rééditer les fameuses *Préfaces* de Luther *aux livres de l'Ecriture sainte*. Il y aurait lieu, aussi, de parler du livre du professeur Wilibald Grimm, d'Iéna, offrant une *histoire abrégée de la version luthérienne de la Bible jusqu'à nos jours*, en tenant compte de la Bible allemande avant Luther ainsi que des Bibles allemandes en usage dans la Suisse réformée. Mais on nous reprocherait avec raison de venir *post festum* avec nos comptes rendus. Deux publications, cependant, préparées l'une et l'autre de longue main et répondant, chacune en son genre, à un désir généralement éprouvé, doivent nous arrêter encore quelques instants.

La première est l'*édition critique complète des* Œuvres du docteur Martin Luther publiée par le pasteur J. K. F. Knaake, et dont le premier volume de XXII et 710 pages, grand in-8° a paru naguère chez Bœhlau, à Weimar, au prix de 18 marcs.

Jusqu'à présent on possédait, outre les premières grandes éditions du XVIe siècle, celle de J. G. Walch, qui a paru à Halle au

milieu du siècle dernier, et celle publiée dans le nôtre à Erlangen d'abord, puis à Francfort, et à laquelle Irmischer et plus tard Enders ont attaché leurs noms. De ces deux éditions la première, en vingt-quatre volumes, se distingue par les précieux matériaux relatifs à l'histoire de la réformation dont les œuvres de Luther y sont accompagnées; mais le texte même de ces œuvres laisse fort à désirer, et cela d'autant plus que les œuvres latines, au lieu d'être reproduites dans l'original, le sont dans une traduction allemande souvent défectueuse. Quant à l'édition dite d'Erlangen, (67 vol. en allemand, 23 en latin) quoique commencée en 1826, et en partie rééditée depuis 1862, elle est encore inachevée à l'heure qu'il est; le texte ne repose pas partout également sur les originaux; celui des écrits allemands est plus ou moins modernisé, ce qui s'explique par le but pratique ou populaire que poursuivaient à l'origine les auteurs de cette publication à bon marché.

L'édition de Weimar, évaluée à 12 volumes, sera une édition critique, répondant à toutes les exigences de la science actuelle. Son auteur y a consacré vingt années de sa vie et, chose bien digne de remarque, il s'était mis à recueillir à grands frais ses matériaux sans aucune perspective de voir jamais son idéal se réaliser. Mais son zèle persévérant ne devait pas se consumer en vain. Grâce à l'influence de M. Kœstlin, le biographe de Luther, et au bienveillant appui du ministère prussien des cultes, M. Knaake a été mis en mesure de publier son édition sous le contrôle d'une commismission composée d'un historien, d'un germaniste et d'un théologien. Les écrits de Luther seront publiés par ordre chronologique, selon le rang d'âge que leur assigne leur première publication; les sermons à la date où ils ont été prononcés, les leçons académiques l'année où elles ont paru pour la première fois. Toute l'œuvre littéraire de Luther est divisée en trois périodes : 1° depuis ses débuts jusqu'à la Wartbourg; 2° de là au séjour à Cobourg; 3° dès cette date à la mort du réformateur. Le texte est, autant que possible, celui de la première édition originale de chaque écrit. Seule la ponctuation est modifiée, afin de faciliter l'intelligence du texte. Chaque ouvrage est précédé d'une introduction historique et d'une notice bibliographique exacte et complète, basée sur une inspection personnelle des différentes éditions et réimpressions. Le premier

volume va jusqu'à l'été de 1518. On y voit figurer une pièce jusqu'à présent inconnue, mais que l'éditeur croit pouvoir à bon droit revendiquer pour Luther ; c'est un traité juridique intitulé *De his qui ad ecclesias confugiunt*, paru sous le voile de l'anonyme en 1517, mais attribué à Luther dans une réimpression faite à Landshout en 1520. — Ce premier volume, d'une fort belle exécution typographique, a été très favorablement accueilli par la critique compétente.

L'autre monument littéraire dont nous avons à cœur de parler, intéresse plus spécialement le public de langue française. En publiant, après dix ans de travail, son ouvrage sur LUTHER, SA VIE ET SON ŒUVRE, dont le premier volume a paru à la fin de 1883[1], M. le pasteur Félix Kuhn s'est acquis un titre des plus authentiques et des plus durables à notre reconnaissance. Elle lui est d'ores et déjà acquise, cette reconnaissance, sous le triple rapport de l'érudition historique, de l'élévation et de la largeur d'esprit et du talent littéraire. « En essayant, dit l'auteur, après tant d'écrivains distingués, de refaire le tableau de cette vie si extraordinaire je n'ai nul souci de polémique et n'apporte à cette œuvre nul esprit sectaire. Voir, comprendre, déterminer les causes et les effets, entrer le plus avant possible dans la pensée et dans l'âme du réformateur religieux, assister au remarquable enfantement d'une forme nouvelle et très puissante du christianisme, faire revivre sans parti pris de dénigrement ni d'apologie, une grande et féconde époque de l'histoire de l'Eglise chrétienne, une personnalité bien humaine et d'un incomparable attrait, tel est le but que je me suis proposé. » Le lecteur jugera, après avoir achevé ce premier volume, que l'historien n'a point trompé l'attente qu'éveillait ce beau et difficile programme.

Après une rapide introduction d'une quinzaine de pages sur le christianisme au moyen âge, particulièrement sur l'ère des grands conciles dits réformateurs, et sur la recrudescence de dévotion populaire qui marqua en Allemagne les cinquante dernières années du XVe siècle, le livre premier nous conduit successivement dans les différents milieux où Martin Luther a grandi. Il nous

[1] Paris, librairie Sandoz et Thuillier, Paul Robert, successeur ; Neuchâtel et Genève, librairie générale, XII et 536 pages.

apprend à connaître les personnages qui, tour à tour, ont agi sur son développement et nous fait assister au long et profond labeur de son âme jusqu'à ses débuts comme professeur à Wittemberg en 1512. Les premiers travaux du jeune docteur ès Ecritures, ses leçons sur les psaumes, les spéculations mystiques dont il se nourrissait, ses premiers sermons, ses explications populaires des psaumes pénitentiaux et de l'oraison dominicale, ses thèses augustiniennes et antiscolastiques de 1516 et 1517 sur la doctrine de la grâce, font le sujet du livre II qui nous amène à la veille du 31 octobre 1517, où Luther afficha ses quatre-vingt-quinze thèses. Les événements décisifs qui se succèdent coup sur coup depuis octobre 1517 jusqu'en mai 1521, des thèses sur les indulgences à l'arrestation de Luther,après la diète de Worms, par les cavaliers apostés par l'électeur de Saxe, remplissent les livres III à V. Là s'arrête le premier volume.

Partout, recours aux sources, aux documents contemporains; mise à profit des recherches modernes sur une foule de détails; distinction scrupuleuse entre le certain et le problématique, l'histoire et la légende; indication exacte des lacunes qui subsistent dans la biographie du réformateur (comme celle d'un an et demi entre son premier enseignement à Wittemberg, en 1508-1509, et son voyage à Rome, 1511, voy. pag. 93): en un mot, tout ce qu'il faut pour inspirer confiance au lecteur et pour donner à ce travail le caractère et la valeur d'une œuvre vraiment scientifique. Ce souci de l'exactitude historique jusque dans les choses de moindre importance ralentit parfois la narration, sans l'embarrasser ni la refroidir. Le biographe ne vise pas à l'édification, il ne prêche jamais, et cependant on ne cesse pas, en le lisant, d'être sous une impression religieuse. Sans le chercher, il nous fait partager son admiration pour ce puissant champion de la vérité religieuse et des droits de la conscience, et surtout il nous le fait aimer; car Luther est du nombre de ces âmes d'élite qui gagnent à être connues jusque dans leur intimité la plus secrète, jusque dans leurs faiblesses même, et chez qui l'admiration profondément respectueuse qu'elles inspirent n'exclut pas le sentiment plus doux de l'affection. M. Kuhn, et c'est un des grands mérites de son livre, fait parler le plus possible son héros lui-même, et il s'acquitte

avec une rare habileté de la difficile tâche de faire passer en français ce langage germanique s'il en fut. On l'a dit, « lire quelques pages de Luther, c'est se nourrir de la moelle des lions. » Cette nourriture substantielle de l'âme, vous en jouirez à votre aise en lisant dans le présent ouvrage soit les nombreux extraits de lettres soit les citations des trois célèbres écrits de 1520, qui y sont insérés[1]. — Espérons que les deux autres volumes suivront de près leur aîné. Si, ce dont nous ne doutons pas, ils sont à la hauteur du premier, l'œuvre de l'honorable pasteur luthérien de Paris sera sans contredit l'un des meilleurs et des plus beaux présents que nous aura valus le quatrième centenaire de la naissance de Luther.

* * *

Le centenaire de Zwingli a été célébré avec moins d'éclat que celui de Luther. Le marché n'a pas été encombré à cette occasion d'une masse aussi colossale de productions de tout genre, de tout format et de tout prix. Mais si la spéculation de librairie a beaucoup moins exploité le souvenir du réformateur suisse, les marchands de maculature y trouveront aussi beaucoup moins leur compte. Le peu qui s'est publié dans la Suisse allemande est d'une qualité au-dessus de la moyenne. On peut regretter que personne n'ait entrepris d'écrire une vie de Zwingli qui puisse se comparer à celle de Luther par M. Kœstlin. Mais peut-être le moment n'est-il pas encore venu de refaire l'œuvre exécutée il y a quinze ans par le doyen Mœrikofer. Ce qui serait plus urgent, ce serait de posséder un travail approfondi, complet et vraiment objectif sur la théologie du réformateur zuricois, analogue à celui qu'on doit au même M. Kœstlin sur la théologie de Luther.

Parmi les écrits populaires qui ont été publiés en divers cantons sur la vie et l'œuvre de maître Ulrich, se place au premier rang la *Festschrift* de l'antistès de Zurich, son successeur dans la chaire du grand moûtier, M. G. Finsler. (Zurich 1883, 118 pages, avec

[1] M. Kuhn avait du reste déjà fait ses preuves comme traducteur en publiant, en 1879, une version française de la lettre *à la noblesse chrétienne de la nation allemande*.

illustrations). Il est regrettable que ce simple et beau récit, largement répandu dans la Suisse allemande, n'ait pas été traduit en français comme on nous l'avait fait espérer.

M. Alexandre Schweizer, le vénérable doyen d'âge de la faculté de Zurich, dans un discours académique qui ne tardera sans doute pas à être publié, s'est appliqué à montrer ce qui constitue, à côté des autres grands réformateurs du XVIe siècle, la grandeur particulière de Zwingli. Tout en rendant à Luther l'honneur qui lui est dû, il a fait ressortir l'esprit plus universel que le réformateur suisse a déployé sur un théâtre plus restreint, et l'a envisagé spécialement comme le précurseur et le pionnier de réformes qui ne devaient être comprises et réalisées qu'à une époque postérieure, soit dans le domaine de l'école, soit au point de vue humanitaire, soit enfin sur le terrain social, politique et théologique.

Deux autres publications importantes sont dues à M. J. M. Usteri, pasteur à Affoltern (Zurich), et à un professeur de la faculté théologique de Bâle, M. Rod. Staehelin, déjà connu par ses études sur *Erasme* (1873) et sur *Vadian* (1881), et une conférence sur *les premiers martyrs de la foi évangélique en Suisse* (Heidelberg 1883). Le premier s'est proposé, en étudiant les phases successives du développement religieux de Zwingli jusqu'en 1523 (l'année des deux disputes de Zurich) de fournir la preuve que, en fait le témoignage rendu à la foi évangélique, le réformateur suisse ne le cède en rien à son compagnon d'œuvre saxon au point de vue de la clarté, de la profondeur et de la décision[1]. Au reste il ne songe en aucune façon à amoindrir les incomparables mérites de Luther ; il voudrait seulement contribuer pour sa part à amener entre les deux confessions protestantes « une vraie union sur la base de la liberté. » Sa polémique n'a pour objet que les attaques auxquelles Zwingli, non moins que Luther, a été en butte de la part de l'historiographe ultramontain Janssen. Le mémoire de M. Usteri est riche en extraits bien choisis et, à ce titre, se recom-

[1] *Ulrich Zwingli, ein Martin Luther ebenbürtiger Zeuge des evangelischen Glaubens.* Festschrift auf die 400jährigen Geburtstage der Reformatoren zur Beförderung wahrer Union auf dem Boden der Freiheit. Mit einem Vorwort von Freiherrn H. von der Goltz. Zürich, Höhr, 1883, XI und 144 Seiten.

mande particulièrement comme pouvant servir d'initiation à l'étude trop négligée des écrits de Zwingli[1].

Le travail de M. Staehelin, *Huldreich Zwingli und sein Reformationswerk*[2], fait partie des écrits publiés par la société allemande de l'histoire de la réformation dont nous annoncions la fondation il y a un an. Cette étude remarquable est divisée en trois parties. La première a pour objet le réformateur lui-même. Elle montre comment il est devenu ce qu'il a été, quels sont les facteurs historiques qui ont concouru à son développement. Elle fait ressortir combien ce développement a été harmonique et à quel point on y discerne le plan d'une pédagogie divine en vue de l'œuvre à laquelle ce fils des Alpes était destiné. — Quant à cette œuvre elle-même, l'auteur la caractérise successivement dans ses trois principales directions : à Zurich, dans le reste de la confédération, et dans ses relations avec la réformation en Allemagne. Au centre de chacun de ces tableaux vient se placer un colloque, savoir : la première dispute de Zurich, en janvier 1523, suivie de la publication du « commentaire sur les soixante-sept thèses ; » la dispute de Berne, en janvier 1528 ; le colloque de Marbourg, en octobre 1529. La conclusion récapitule les résultats de cette courte et héroïque carrière et rappelle en quoi, malgré ses errements, elle demeure à jamais grande et conserve pour nous une valeur typique.

En lisant ces beaux travaux sur Luther et sur Zwingli, dont nous venons de rendre un compte bien sommaire et bien incomplet, nous nous sommes souvenu plus d'une fois des réflexions suggérées autrefois à Vinet par la lecture de l'Histoire de la réformation de Merle d'Aubigné. « Ces formules (il s'agit des symboles du XVIe siècle, auxquels peu s'en faut qu'on n'ait appliqué à l'époque du Réveil le grand mot d'ordre biblique : « A la loi et au

[1] Disons à ce propos que deux de ces écrits ont été réédités en vue du centenaire, savoir : le *Hirt* (pasteur), en allemand moderne et sous une forme abrégée, par M. Bernh. Riggenbach dans son *Taschenbuch*, agenda à l'usage des ecclésiastiques protestants de la Suisse (Bâle 1884), et le *Lehrbüchlein* (réflexions et exhortations touchant la manière chrétienne de former les jeunes gens), en latin et en allemand, par E. Egli, pasteur à Aussersihl (Zurich 1884).

[2] Halle, Max Niemeyer, 1883. 81 pag.

témoignage ! ») ces formules ne sont pas la réformation ; elles n'en sont, si l'on peut dire ainsi, que le résumé doctrinal et le résultat abstrait. Ces formules nous représentent moins encore les hommes de la réformation : la teneur générale de leur vie, l'ensemble de leurs actes constituent un symbole plus vivant et plus large, une dogmatique plus généreuse. Cette vie réfléchit l'Evangile bien plus vivement qu'aucun symbole, et, à travers mille faiblesses, on croit y lire une *Imitation de Jésus-Christ*, plus fidèle et plus belle qu'aucun livre qui puisse exister sous ce titre. Voilà ce qu'il nous faut aujourd'hui. La vue de la Réformation nous fera remonter plus haut, comme les bords d'un fleuve, suivis avec persévérance, nous font parvenir à sa source. » H. V.

Chastel. — Histoire du christianisme. Tome V[1].

Qu'on s'en afflige ou qu'on s'en réjouisse, il est un trait saillant qui distingue l'histoire ecclésiastique contemporaine de celle des âges précédents. Nous voulons parler du rôle secondaire que jouent les affaires religieuses dans nos préoccupations actuelles. Nous ne sommes plus aux temps où deux confessions rivales se disputaient les armes à la main la prépondérance en Europe ; où la Hollande entière se divisait en Gomaristes et Arminiens ; où les salles du parlement anglais retentissaient de discussions passionnées sur le pouvoir des évêques et l'acte du Test. Nous avons quelque peine à comprendre que la France ait été naguère si profondément troublée par les subtiles querelles des adeptes de Jansénius et de Molina. De nos jours, les questions politiques, économiques et sociales occupent dans la vie des peuples la place qu'y tenaient jadis les querelles de religion. Les gouvernements ne s'occupent plus de théologie ; les barrières confessionnelles qui séparaient autrefois les états de l'Europe en deux camps ennemis, sont main-

[1] *Histoire du christianisme* depuis son origine jusqu'à nos jours par Etienne Chastel, docteur ès-lettres et en théologie, professeur d'histoire ecclésiastique à l'université de Genève, *Tome V. Age moderne.* Seconde période: *le Christianisme aux XVIIIe et XIXe siècles.*— Paris, Fischbacher 1883. VI et 502 pag. grand in-8°.

tenant abattues. Il est peu de pays, si même il en est, qui ne comptent des sujets appartenant à toutes les églises chrétiennes.

En somme, la religion perd de plus en plus le caractère collectif, national que lui avaient imprimé les siècles précédents, pour devenir une affaire individuelle, personnelle. Ne pouvant guère compter sur l'appui des gouvernements, les diverses églises doivent aujourd'hui, dans une mesure bien plus large que jadis, faire appel au zèle et au dévouement de leurs membres.

De tout temps, il est vrai, le catholicisme a su employer à son service l'esprit d'association ; mais ce n'est que de nos jours que les réformés ont suivi, à cet égard, l'exemple donné par leurs rivaux. En effet, sans parler des congrégations qui se sont constituées dans une pleine indépendance du pouvoir civil, notre siècle a vu éclore, au sein du protestantisme, de nombreuses associations dues à l'initiative privée : sociétés de missions, d'évangélisation, de bienfaisance, qui travaillent à faire pénétrer la vie religieuse dans toutes les classes de la société.

Malgré le zèle et l'activité déployés par les croyants, le christianisme, cependant, se trouve dans une situation qui n'est point sans péril. Non seulement les classes lettrées, mais les masses populaires elles-mêmes, semblent devenues étrangères, sinon hostiles, à tout sentiment religieux. Tandis que le catholicisme, fidèle à la logique de son système, frappe de réprobation les aspirations les plus légitimes de la société moderne, le protestantisme, divisé en partis irréconciliables, paraît à la veille de se désagréger. Nul ne peut prévoir quel sera le résultat de la transformation que subissent aujourd'hui les églises issues du mouvement réformateur du seizième siècle. Malgré leur situation critique, M. Chastel ne désespère cependant pas de l'avenir; il a foi dans la durée et la vitalité du christianisme. Ce sentiment de religieuse confiance est l'impression que nous a laissée la lecture de l'important ouvrage dont nous annonçons aujourd'hui le dernier volume, et par la publication duquel le savant et vénérable professeur de Genève couronne dignement une longue carrière de labeur et d'étude.

A. H.-M.

MATTHIEU LELIÈVRE. — JOHN WESLEY, SA VIE ET SON ŒUVRE[1].

De toutes les vies populaires de Wesley, voici la mieux faite et la plus complète. M. Lelièvre a conservé de son premier travail la lucidité du plan, l'ampleur dans les aperçus ; il y a ajouté l'exactitude dans le détail et en a fait un volume à la fois fort intéressant à lire et tout à fait sûr à consulter. Un lecteur de ce livre nous disait l'avoir lu en deux jours, comme un roman. Il ne lui reprochait qu'une chose : « c'est que, disait-il, la figure de Wesley ne s'en détache pas assez lumineuse ; on a plutôt l'impression d'une grande œuvre que d'un grand homme. »

Peut-être, en effet, M. Lelièvre, fort habile à éclairer un sujet, manque-t-il un peu de coloris et de relief. Mais en somme, il laisse bien à son lecteur l'impression que Wesley tout entier laisse à celui qui l'étudie de près. C'est un homme irréprochable plutôt que grand ; tout chez lui est admirablement équilibré, et la force indéniable qui l'anime est si bien cachée sous la régularité et la méthode qu'on a quelque peine à la découvrir. Voyez-le passer dans la rue : c'est un parfait *gentleman*, petit, bien mis, mais sans un fil de trop ; il faut le regarder un moment pour s'apercevoir qu'il ne porte ni la perruque, ni le jabot plissé, ni les bas de soie, ni les souliers à boucle des hommes de sa position. Sa démarche est aisée, sa conversation aimable et enjouée ; « il n'a pas le temps d'être pressé, » dira-t-il ; mais il a causé avec vous juste le nombre de minutes qu'il vous a consacré d'avance, et soyez sûr qu'il a choisi le sujet sur lequel il croyait utile de vous entretenir ; probablement il ne vous laissera partir qu'avec un de ces mots qui restent dans la conscience comme une flèche, mais vous n'aurez pas l'impression d'avoir eu à faire à un fanatique. Suivez-le dans sa vie intime. Il ne dort, il ne mange, il ne boit que le strict nécessaire : couché à dix heures, il est debout à quatre heures chaque matin ; il mange peu de viande, ne boit ni thé ni café. c'est une affaire de simple hygiène pour lui, et quand il conseillera à ses prédicateurs quelque chose du même régime, ce ne sera

[1] *John Wesley, sa vie et son œuvre*, par Matthieu Lelièvre. Nouvelle édition complètement refondue. Paris, librairie évangélique, 4, rue Roquépine, 1883.

pas au nom d'un principe religieux, mais pour leur éviter les vagues maladies nerveuses de l'homme de cabinet. Pour le mieux connaître, suivons-le l'été dans ses tournées au travers de l'Angleterre. Il va à cheval, les rênes sur le cou de sa monture, un livre d'histoire, de poésie ou de philosophie ouvert sur le pommeau de sa selle, mais il arrive toujours à l'heure fixée d'avance, et aura prêché en trois endroits différents avant la fin de la journée ; de plus, dans ces courses si variées, il n'a jamais négligé les deux heures de prière et de recueillement, de cinq à six, matin et soir, qu'il s'est imposées comme hygiène spirituelle. Tout cela est si simple, si commode en apparence qu'on dirait d'un homme porté doucement sur le flot d'une œuvre toute simple. Pour être vraiment grande, se dit-on, cette vie aurait besoin de plus d'imprévu et de nouveauté.

Sans doute, tout cela est méthodique et régulier ; mais nous avons affaire à l'homme pour qui le nom de *méthodiste* a été inventé, qui l'a accueilli dès le premier jour comme un titre de gloire, et qui se flatte de vivre « selon la méthode de l'Evangile. » Mais, lorsqu'on regarde de plus près, on est confondu de la force énorme que révèle cette régularité même. J'ai ouvert son journal au hasard, en 1770. Wesley a soixante-sept ans ; l'âge héroïque est passé ; il s'agit pour lui d'une tournée d'inspection plutôt que d'évangélisation. Le 15 mars, il est surpris par un violent retour de l'hiver qui arrêterait tout autre que lui ; mais ce serait perdre un mois et se résigner à ne pas voir l'Ecosse cette année-là.

Il va toujours et remplit son programme ; si les salles ne peuvent contenir l'auditoire, il prêche en plein air ; et le 18 mars une fois, le 19, deux fois, ce vieillard prêche tête nue, « le vent du nord sifflant autour de ma tête, dit-il simplement ; l'air était presque aussi froid que je l'aie jamais senti. » Le 25 mars, il est en Ecosse. La neige a couvert la montagne ; on lui assure que trois jeunes femmes y ont péri dans la nuit. « Cependant, avec l'aide de Dieu, nous nous décidâmes à aller aussi loin que nous le pourrions ; vers midi, nous étions arrêtés : la neige, poussée par le vent, avait comblé la route. Nous mîmes pied à terre, et quittant le chemin prudemment, tantôt à droite, tantôt à gauche, après bien des glissades, mais sans mal, nous arrivâmes au coucher du soleil à Inverness. »

Il y a des traits beaucoup plus héroïques dans la vie de Wesley, mais celui-là suffit à expliquer la facilité apparente avec laquelle son œuvre se fait. Tout lui cède, hommes et choses, parce qu'il ne s'est jamais laissé vaincre. La maladie elle-même lui fournira l'occasion d'écrire des notes sur le Nouveau Testament. Pour tout dire, Wesley, c'est une volonté de fer au service de la plus inaltérable sérénité.

Si nous en avions le temps, il serait facile de retrouver ce même trait dans ses sermons, dans l'organisation de ses sociétés, dans sa théologie elle-même. Il s'agit toujours de solliciter la volonté, de l'organiser pour ainsi dire sous la loi de l'Evangile. Tout le reste : inspiration, communion personnelle avec Dieu, services entraînants, exhortations véhémentes, tout revient à décider l'homme à *vouloir* être chrétien. Toute l'histoire intérieure du méthodisme se résume en ces lignes écrites par Wesley en 1765. « Deux jeunes gens lisant la Bible, vers l'an 1729, virent qu'ils ne pourraient être sauvés sans la sainteté ; ils la recherchèrent et excitèrent d'autres personnes à le faire aussi. En 1737, ils virent que la sainteté provient de la foi ; ils virent aussi qu'il faut être justifié avant d'être sanctifié ; mais toujours la sainteté demeure leur but. Et puis, Dieu les poussa au travail, absolument contre leur volonté, pour recruter un peuple saint. »

Mais si le lecteur nous a suivi jusqu'ici, il voudra sans doute faire plus ample connaissance avec Wesley ; nous le renvoyons au livre de M. Lelièvre : même en anglais, il ne trouverait pas de guide plus intéressant et plus sûr.

M. Gallienne.

PHILOSOPHIE

A. Ott. — Critique de l'idéalisme et du criticisme[1]

On n'en saurait douter, le criticisme représenté en France par MM. Renouvier et Pillon a toujours plus de prise sur nos contem-

[1] *Critique de l'idéalisme et du criticisme*, par A. Ott. — Paris, librairie Fischbacher, 1883.

porains. S'il en fallait encore une preuve, c'est que les adversaires s'émeuvent : M. Ott consacre un volume entier à réfuter les novateurs.

Selon lui, ce retour offensif du kantisme pourrait bien n'être qu'une réaction momentanée « contre une autre tendance extrême, la recherche de l'absolu, qui a repris au commencement de ce siècle, et dont la prétention avouée était de mettre l'intelligence humaine en possession de la science infinie et d'éclairer d'une pleine lumière l'essence de toutes choses. »

M. Ott prend une position intermédiaire entre les exagérations du dogmatisme antérieur à Kant et celles du criticisme idéaliste. « L'intelligence humaine ne peut aspirer à tout savoir, elle est capable néanmoins d'acquérir des connaissances positives sur bien des points qui l'intéressent et notamment sur ceux que les systèmes idéalistes et criticistes s'attachent de préférence à obscurcir. »

M. Ott s'en prend donc à Stuart Mill, à Bain en Angleterre, et en France, « à un dialecticien subtil et profond, M. Renouvier, qui a renouvelé avec un succès croissant le criticisme de Kant, beaucoup amendé, il est vrai. »

L'attaque de notre auteur est dictée par la conviction que, « contre l'intention de leurs auteurs, ces théories conduisent au scepticisme absolu et que le scepticisme a pour conséquence infaillible la mort intellectuelle et morale de ceux dont il s'est emparé. »

Suivant M. Ott, l'idéalisme et le criticisme ont beaucoup de points communs, et très souvent les objections dirigées contre l'un atteignent l'autre. « Leur force réside dans l'incertitude qu'ils jettent sur les données essentielles de toute science humaine; leur faiblesse, dans l'impuissance où ils sont de reconstruire un édifice tant soit peu consistant à la place de celui qu'ils ont démoli. Notre tâche vis-à-vis de ces doctrines sera donc double : elle consistera d'une part à défendre contre leurs attaques les idées fondamentales de la raison commune, de l'autre à scruter les conclusions dogmatiques où, bon gré mal gré, elles sont obligées elles-mêmes d'aboutir. Cette étude sera, en conséquence, divisée en deux parties dont chacune sera consacrée à l'un des objets spéciaux que je viens d'indiquer. »

Voici comment M. Ott définit le *phénoménisme*, en distinguant

entre celui de Kant et celui de M. Renouvier. « On entend désigner par cette expression la doctrine qui proclame que nous ne pouvons connaître que des phénomènes ; mais ces phénomènes ne consisteraient eux-mêmes qu'en sensations et représentations subjectives, cette doctrine ne différerait en rien de l'idéalisme et on ne voit pas pourquoi on aurait inventé ce mot nouveau pour la désigner. Pour lui attribuer un sens propre, on doit supposer nécessairement que les phénomènes diffèrent jusqu'à un certain point de nos sensations et de nos représentations, qu'ils ont une existence indépendante, extérieure, en un mot que ce sont des objets dont nous avons la perception. Il est possible sans doute qu'ils ne nous apparaissent pas tels qu'ils sont et que les formes de notre entendement jouent un grand rôle dans la conception que nous en avons ; mais en tout cas on les considère comme existant hors de nous, comme perçus par nos sens, et c'est dans cette perception que l'on fait consister toute notre expérience. Tel doit être le phénoménisme, s'il se distingue de l'idéalisme pur, et telle était bien la pensée de Kant. »

M. Renouvier occupe une position intermédiaire entre Kant et les idéalistes anglais. Avec ces derniers, il proclame que les êtres en général et les corps matériels en particulier ne sont que des groupes de représentations ; mais pour lui ces représentations, les phénomènes, ne sont pas simplement associés par la pensée : les phénomènes sont en relation entre eux, ils apparaissent comme fonctions les uns des autres. « Les corps sont des groupes ou ensembles de fonctions ; fonctions de l'espace en tant qu'étendus, figurés, mobiles ; fonctions du tact en tant que compressibles, élastiques, résistants, solides, liquides, gazeux ; fonctions de la pesanteur, fonctions physiques de la chaleur, de la lumière, de l'électricité, enfin fonctions chimiques, par les changements qu'ils peuvent subir. » (Pag. 184, 185.)

Mais qu'y a-t-il derrière ces phénomènes ? Pas le moindre noyau bien réel et inconnaissable, comme le voulait Kant, car « M. Renouvier repousse résolument la substance comme une vaine idole créée par la philosophie. Et cependant M. Renouvier admet bien que ces centres divers de représentations multiples, qui constituent les phénomènes, existent les uns pour les autres : chaque

centre devient bien un objet perçu par les autres... Chaque groupe de représentations prend bien le caractère d'un ensemble de phénomènes objectifs à l'égard des représentations qui ne sont pas unies dans le même centre, et dans ce sens, M. Renouvier peut se dire phénomèniste comme Kant. »

Mais comme M. Renouvier nie toute substance, ce phénomènisme, différent en cela de celui de Kant qui admet encore le noumène, n'est qu'une espèce particulière d'idéalisme. « La qualité ne se trouve en rapport avec aucune substance, et ainsi cette relation fondamentale que tout homme perçoit entre des êtres qui ont des qualités et des qualités inhérentes à des êtres, est comme non avenue et ne compte pour rien dans son système. »

Mais, réplique M. Ott, « par cela même que nous ne pouvons concevoir les qualités que comme inhérentes à quelque chose, la perception de ce quelque chose est simultanée avec celle du phénomène lui-même. Nous sommes là en présence d'une donnée primitive de l'intelligence, qui en elle-même n'offre aucune contradiction. »

C'est parce qu'il nie cette donnée fondamentale de l'esprit humain que le phénoménisme de M. Renouvier sera toujours incompréhensible. « Sans doute l'intelligence humaine est obligée d'admettre des choses qu'elle ne conçoit pas. Du moment que l'inconcevable n'est pas contradictoire il a sa place dans le système de nos idées. Mais encore doit-on s'efforcer de le réduire au minimum. Ici au contraire on crée volontairement un inconcevable qui n'existe pas dans la nature des choses. Chacun conçoit parfaitement que toute qualité doit être la qualité de quelque chose ; nul ne peut concevoir qu'il existe des qualités qui soient des qualités de rien. Voilà une pièce d'un franc. Dans le système phénoméniste, il ne faut pas dire : il y a là quelque chose de forme ronde qui est blanc, qui porte certaines empreintes, qui est d'une dureté et d'une résistance déterminée, qui pèse cinq grammes ; mais bien : il y a là de la rondeur, de la blancheur, telle dureté, telle résistance, une pesanteur de cinq grammes, toutes qualités réunies en un certain lieu, et qui se transportent ensemble d'un lieu à l'autre, passant ainsi dans l'espace, sans rien qui les soutienne, sans rien qui établisse en elles un lien quelconque. Il faut ad-

mettre dans cette hypothèse qu'il y a des formes sans rien qui ait ces formes, de la blancheur sans rien qui soit blanc, du poids sans rien qui pèse ! Peut-on imaginer une conception plus étrange et plus impossible, une hypothèse plus opposée aux données les plus essentielles de la raison humaine ? On cherche vainement à se faire une idée de ce que pourraient être ces qualités qui ne seraient supportées par rien, qui se trouveraient çà et là, réunies ou dispersées, dépourvues de tout lien réel. Les seules choses auxquelles on pourrait les comparer seraient ces entités des réalistes du moyen âge, ces idées générales, ces abstractions auxquelles ces philosophes attribuaient une réalité effective. Ce sont là des inconvenabilités que n'offre point l'hypothèse de la substance. »

Peut-être en aurons-nous dit assez pour faire saisir la portée d'un débat dans lequel nous n'entendons du reste nullement entrer. M. Ott, dans cette première partie, traite encore de plusieurs autres questions importantes (l'espace et le temps, de la réalité de la substance, de la notion de causalité, etc.) qui toutes reçoivent une solution différente selon qu'on est phénoméniste ou substantialiste.

Dès le début de la seconde partie, nous remarquons un mot important au sujet de la valeur métaphysique qu'on prétend, de nos jours, attribuer aux lois de la nature. Pour M. Ott, les lois ne sont autre chose que des faits généraux, « en entendant par le terme *généraux* des faits multiples et toujours les mêmes. Les lois ne sont rien de plus. »

On voit donc combien est futile la prétention de ceux qui s'imaginent expliquer les faits par des lois, ou qui pensent que la connaissance des phénomènes et celle des lois des phénomènes sont choses différentes. « Quand on croit expliquer un fait par une loi, on montre seulement que ce fait rentre dans une classe générale d'autres faits semblables, mais ce n'est l'expliquer d'aucune façon. Un fait ne peut être expliqué réellement que par un autre fait. Quand Newton a constaté que la pesanteur sur terre était identique à la force qui faisait tomber la lune, il n'a pas expliqué la pesanteur, il a fait voir seulement qu'elle faisait partie d'une classe plus générale de faits. Quand il a montré que la trajectoire elliptique des planètes et la variation de leurs vitesses provenaient de la gravitation universelle, il a expliqué un fait par

un autre, savoir le mouvement des planètes par le fait combiné d'une vitesse à l'origine et de l'attraction du soleil.

» Ce que je viens de dire n'a nullement pour but de rabaisser l'importance des lois que découvrent chaque jour nos savants ou de contester la haute utilité des formules générales sous lesquelles ils résument des multitudes de faits. La science n'est composée que d'idées générales et les faits particuliers n'ont de valeur pour elle qu'à la condition d'être ramenés sous une ou plusieurs idées de ce genre. De là l'immense intérêt qu'offre la constatation des lois, c'est-à-dire des uniformités de toute espèce ; et quand ces lois ont pour objet des uniformités de cause ou de substance, elles expriment le plus haut degré du savoir humain, car les rapports de substance et de causalité marquent les dernières limites de notre connaissance. Mais ceci n'autorise pas à attribuer au mot loi un sens qu'il ne saurait avoir et à lui accorder une valeur métaphysique qu'il ne comporte en aucune façon. »

M. Ott signale les conséquences auxquelles le criticisme aboutit en niant le noumène pour tout réduire à une représentation dans laquelle rien n'est représenté : négation de toute communication entre les êtres, commencement sans cause, finalité résultant du hasard. Voilà les assertions étranges, choquant à plaisir le bon sens, auxquelles on aboutit forcément dès qu'on prétend arriver à la connaissance en niant le facteur extérieur, dont Kant, lui, ne méconnaissait pas l'importance. « A tout prendre, dit M. Ott, s'il fallait choisir entre Kant et M. Renouvier, c'est encore au premier que j'accorderais la préférence. Kant en revient en somme au déisme du XVIIIe siècle, que je ne crois pas le dernier mot de la philosophie, mais qui est une croyance très rationnelle. M. Renouvier au contraire nous ramène à la métaphysique des anciens et aux superstitions primitives de l'humanité : il renouvelle les arguments des éléates et des sceptiques, il attribue le sentiment et la conscience aux êtres inanimés ; il élève l'opération magique au rang d'un principe général, il rétablit le polythéisme. C'était de trop, pour en arriver là, de vingt siècles de labeurs et de progrès. »

M. Ott ne conclut pas sans réserve aucune contre l'idéalisme et le criticisme. « Le premier, dit-il, n'a toujours eu qu'une faible portée ; son utilité a consisté surtout à mettre en relief le côté

subjectif de nos sensations : il a apparu plusieurs fois comme une fantaisie brillante qui a ébloui un moment, mais à laquelle ceux mêmes qui le préconisaeint ne croyaient pas en pratique. L'idéalisme anglais contemporain a eu un mérite spécial, celui d'insister beaucoup sur le fait de l'association des idées et de montrer le rôle considérable de ce fait dans les opérations intellectuelles Mais la question de l'association des idées n'a aucun lien nécessaire avec l'idéalisme ; elle pouvait être traitée et a été traitée en effet par des spiritualistes et des matérialistes, et il est probable qu'au cas même où personne n'aurait tiré de l'oubli les doctrines de Berkeley et de Hume, cette question posée au XVIIIe siècle aurait été reprise au XIXe et menée à bonne fin... Si l'idéalisme avait donc manqué à la philosophie, le dommage eût été supportable ; ce n'était qu'une grande erreur de moins dans l'histoire du génie humain.

» Il en est tout autrement du criticisme. Je parle ici de Kant. Il est hors de doute que ce grand homme a opéré une révolution dans la philosophie et que, parmi les penseurs qui sont venus après lui, il n'en est aucun, à quelque point de vue qu'il se soit placé, qui n'ait subi son influence. Le criticisme était nécessaire pour remettre en lumière le côté relatif de nos connaissances et faire sortir la philosophie du dogmatisme étroit où elle était figée. Mais Kant porta atteinte lui-même au principe de la relativité en déclarant impossible toute connaissance de l'objet en soi, et il ne s'aperçut pas que l'affirmation de cette impossibilité le conduisait droit à l'idéalisme. Fichte se chargea, du vivant même de Kant, de tirer cette conséquence parfaitement logique de son système. »

Le défaut du criticisme est donc d'avoir exagéré son principe. Ce que la philosophie en a conservé, c'est que les propriétés du sujet qui connaît sont pour beaucoup dans la connaissance des choses, que le dogmatisme ne saurait se soutenir sur ses anciennes bases et que tout ne peut être connu. Mais cela n'exclut pas que *quelque chose* ne puisse être connu en soi, et le dogmatisme devient possible dans certaines limites. C'est en déclarant que les noumènes sont absolument inconnaissables et qu'il n'existe pas de noumènes que le criticisme a dépassé la mesure ; et dans ces conditions il aboutit nécessairement au pur idéalisme.

On voit que M. Ott se borne à faire au kantisme les objections

qu'il provoqua dès le début et qu'il ne lui marchande pas, sous un un rapport du moins, son mérite incontestable.

Notre auteur est plus sévère à l'endroit de l'idéalisme qui n'est à ses yeux qu'un scepticisme déguisé. Il produit une page de Hume, où le célèbre écossais, remis à la mode aujourd'hui, confesse le mal qu'il décrit fort bien parce qu'il en a subi les effets.

« Je suis effrayé, dit-il, et confondu de ce désert et de cette solitude où je me trouve placé par ma philosophie, et je me représente à moi-même comme une espèce de monstre inconnu, étrange, qui, incapable de faire société avec les hommes, a été banni de leur commerce et reste désolé, dans le plus complet abandon.

»... La vue intense de ces contradictions multipliées et de ces imperfections de la raison humaine a tellement agi sur moi et si fort échauffé mon cerveau, que je suis prêt à rejeter tout raisonnement et toute croyance, et que je ne puis plus regarder aucune opinion ne fût-ce que comme plus probable ou plus vraisemblable qu'une autre. Où suis-je? que suis-je ? de quelles causes tirè-je mon existence? à quelles conditions vais-je retourner ? de qui rechercherai-je la faveur et de qui craindrai-je la colère ? quels êtres m'environnent ? et sur qui ai-je de l'influence ou qui a de l'influence sur moi ? toutes ces questions me confondent et je commence à me figurer que je suis placé dans la plus déplorable condition qu'on puisse imaginer, environné des plus épaisses ténèbres et privé de tout usage de mes membres et de mes facultés.

» Très heureusement il arrive que, puisque la raison est impuissante à dissiper ces nuages, la nature elle-même y pourvoit et suffit à l'œuvre ; elle me guérit de cette mélancolie philosophique et de ce délire, soit en opérant dans mon esprit une détente, soit à l'aide de quelque rappel de mes sens et de quelque impression vive qui fait disparaître toutes ces chimères. Je dîne, je fais une partie de trictrac ; je cause et me divertis avec mes amis ; lorsque après trois ou quatre heures de délassement je veux revenir à ces spéculations, elles me paraissent si froides, et forcées, et ridicules, que je n'ai plus le cœur de m'en occuper de nouveau. »

Voici de quels commentaires M. Ott fait suivre ces aveux du grand sceptique. « S'exempter autant que possible de toute peine et de tout souci, et se faire la vie douce et agréable, telle est en effet la seule pratique que puisse imaginer une doctrine qui ne reconnaît d'autre certitude que celle des représentations actuelles. Tel a été en effet le principe pratique des sceptiques de l'antiquité ; l'*ataraxie*, l'impassibilité, l'indifférence à tout, même au bien et au mal moral, au juste et à l'injuste. Dans ces conditions cependant les instincts, les passions, les habitudes acquises produisent toujours leurs effets ; la conduite de chacun dépendra donc de son tempérament. Ainsi la vie de Pyrrhon était simple et modeste, tandis que son disciple Timon s'abandonnait au plaisir des sens. Le dernier mot du scepticisme en morale, c'est l'égoïsme apathique et inactif, qui n'admire aucune vertu et ne s'émeut d'aucune iniquité. En science ce n'est pas seulement l'empirisme grossier des sceptiques de la période romaine, c'est la négation même de la possibilité de rien savoir.

» C'est ce qui explique pourquoi les hommes de cœur n'ont jamais voulu aller jusqu'au bout dans la voie du doute et de la critique. Personne ne conteste la haute moralité des défenseurs contemporains du criticisme et de l'idéalisme, leur amour sincère du bien, leurs aspirations nobles et généreuses. Ce sont ces sentiments qui ont empêché les criticistes de pousser les conséquences de leur système jusqu'à l'idéalisme, les idéalistes de suivre Hume jusqu'au précipice où il s'est lui-même arrêté. Ils ont préféré la logique du cœur à la logique de l'esprit, et il faut les en féliciter. »

Peut-être M. Ott, trop exclusivement préoccupé de la partie métaphysique, n'a-t-il pas tenu suffisamment compte des éléments divers dont se compose le criticisme de Kant et celui de M. Renouvier. Faute d'être complet, il n'est allé assez loin, ni dans la critique ni dans l'éloge. Les criticistes français ont bel et bien poussé les conséquences de leur système jusqu'à l'idéalisme. Qu'est-ce en effet que ce phénoménisme absolu de M. Renouvier exclusif de toute substantialité, devenue sa bête noire ? Un autre nom pour l'idéalisme absolu de Hegel qui, lui aussi, ne laissait subsister que les phénomènes et, malgré toutes ses prétentions à une philosophie absolue, n'était que l'apôtre d'un scepticisme

déguisé devant bientôt aboutir au plus grossier naturisme. Mais il y a autre chose chez M. Renouvier. Il a appris de Kant le grand rôle des questions morales en philosophie ; prenant au sérieux la question du mal, — phénomène tout nouveau chez les philosophes français, — s'il s'est éloigné de Kant en métaphysique (en niant le noumène), il a fait plus grande la part de l'élément religieux. De là un souffle généreux, de vraie et sérieuse moralité, une impartialité rare, un libéralisme de bon aloi qui font du bien. C'est la présence de ces précieux éléments, plus rares peut-être aujourd'hui que jamais, dans le monde des penseurs, qui explique la sympathie toujours plus grande que rencontre la philosophie de M. Renouvier. La parole franche et honnête, sérieuse, du philosophe d'Avignon est arrivée fort à propos pour faire sentir la vanité de notre dilettantisme littéraire et philosophique, l'incurable frivolité de ces esprits aristocratiques, dédaigneux, inhumains et de ces épicuriens littéraires qui ne savent voir partout, jusque dans nos misères et nos larmes, que de curieux motifs de jouissances artistiques.

Maintenant, que tous ces fruits si précieux du criticisme français poussent sur un arbre assez hybride, des racines duquel il n'est pas possible à tout le monde de suivre les ramifications tant elles vont loin et profond, c'est ce que bien des personnes sentent, sans éprouver un besoin particulier de s'en rendre compte. Les plus compétents eux-mêmes, qui auraient bien des réserves à faire, ne sont nullement enclins à soulever le voile. Après tout, le souffle moral si rare, si bienfaisant du criticisme français ne couvrirait-il pas au besoin un bon nombre de péchés métaphysiques ? Il pourrait arriver à M. Renouvier comme à beaucoup d'autres architectes en ces matières. On admire le magnifique édifice qui s'étale au soleil, sans tenir compte ni de l'échafaudage ni surtout des substructions vastes, profondes, nombreuses, auxquelles il a fallu se livrer pour conquérir un terrain ferme.

Nous n'oublions pas ce que M. Ott pense d'une pareille indulgence qui pourrait paraître de la complicité aux yeux de ceux qui croient encore que les systèmes métaphysiques mènent le monde.

« Quand une doctrine, dit-il, réunit un grand nombre d'adhérents, c'est la logique de cette doctrine même qui dirige la plupart d'entre eux. Si dans le désarroi actuel des croyances le criticisme

et l'idéalisme arrivaient à prévaloir, il me semble certain que ce seraient leurs conséquences extrêmes qui se produiraient de préférence. On dira qu'il n'est pas à craindre que ces systèmes prennent une grande extension, puisque leurs données sont trop éloignées des croyances communes et que les personnes étrangères à la philosophie sont stupéfaites quand on leur parle des thèses émises par les criticistes et les idéalistes et ne peuvent croire qu'on puisse soutenir sérieusement de pareilles assertions. Ce ne seraient en effet que les lettrés qui pourraient adopter ces opinions, mais personne n'ignore que l'esprit des masses finit toujours par se mouler sur l'esprit des lettrés. Or dans la crise que traverse la société moderne, quand un ordre nouveau doit être substitué à un ordre vieilli, le doute et l'égoïsme auraient des conséquences funestes. »

Les appréhensions de notre auteur seraient peut-être fondées s'il ne s'agissait ici que d'une pure question de logique, de plus ou moins de conséquence. Il n'est que trop vrai que, dès qu'on s'est engagé dans une voie fausse, les plus logiques, fussent-ils les plus absurdes, finissent toujours par l'emporter. Mais nous avons déjà constaté que ce n'est que par suite d'une inconséquence que le criticisme français renferme les éléments si précieux signalés plus haut. Pourquoi la vie ne l'emporterait-elle pas sur la pensée, la morale sur la métaphysique ? Nous sommes d'autant plus en droit de l'espérer que nous avons affaire à des philosophes pour lesquels la certitude est avant tout un fait moral. Conséquence ou inconséquence, M. Ott peut donc se rassurer. Il a parfaitement raison lorsqu'il dit : « Il serait malheureux que ce scepticisme léger et railleur qui semble se propager parmi la jeunesse, cette incrédulité moqueuse qui se rit de toute espèce d'idéal et qui ne connaît de positif que l'intérêt matériel pût trouver dans des spéculations philosophiques, émanées de sentiments tout différents, l'apparence d'une justification scientifique. » Mais ce n'est pas l'école de M. Renouvier qui fournira des arguments à cette jeunesse-là.

FAITS DIVERS

Un *document de premier ordre pour l'histoire de l'Eglise au IIe siècle* a été récemment remis en lumière par le métropolitain Philothéos Bryennios, de Nicomédie, à qui l'on devait déjà la première édition complète des épîtres clémentines (1875; voyez l'article de M. le prof. Chapuis dans la *Revue de théologie et de philosophie* de 1877, pag. 558-571). On savait par cette publication que le manuscrit d'où a été tiré le texte des dites épîtres, renfermait encore, outre les épîtres d'Ignace, un écrit intitulé Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, mais on ignorait quels en étaient la nature et le contenu. C'est cet écrit que le savant archevêque grec vient de publier avec de très instructifs prolégomènes, et en y joignant des morceaux inédits de Chrysostome ainsi que des suppléments au texte des épîtres de Clément. (Constantinople, 1883, 149 pages de prolégomènes et 75 pages de texte; prix 5 fr.)

Nous apprenons par un compte rendu détaillé que M. le prof. Ad. Harnack de Giessen, l'un des éditeurs des *Pères apostoliques*, a inséré dans la *Theologische Litteraturzeitung* (1884, N° 3) que cette « doctrine des apôtres » est celle-là même que Clément d'Alexandrie, dans ses *Stromates*, cite déjà comme une γραφή; qu'Eusèbe, dans son *Histoire ecclésiastique*, adjoint au Pasteur d'Hermas, à l'Apocalypse de Pierre et à l'épître de Barnabas; qu'Athanase range au nombre des écrits qui, sans être canoniques, doivent être mis à l'usage des catéchumènes. Le titre exact et complet de la Διδαχή est celui-ci : *Doctrine du Seigneur par les douze apôtres à l'adresse des gentils.* Quant à son âge elle peut se mesurer avec le pasteur d'Hermas; elle doit être née entre 120 et 160. C'est un écrit dont la longueur égale à peu près celle de l'épître aux Galates. Les six premiers chapitres renferment des in-

structions morales qui n'offrent rien de bien nouveau. Tout l'intérêt de la précieuse trouvaille réside dans la seconde partie, chap. 7-16. Celle-ci constitue une source de tout premier ordre pour l'histoire de la constitution de l'Eglise et pour celle du culte. Elle fournit la clef de mainte énigme de l'histoire littéraire du pagano-christianisme, tout en faisant surgir à son tour une série de nouveaux problèmes.

C'est cet écrit qui a servi d'antécédent et de modèle à toute cette littérature de « constitutions, » de « canons, » de « didascalies, » qui s'est décorée du titre d'apostolique. En particulier, il a été comme la souche d'où sont sorties, dans la suite des temps, les *constitutions apostoliques* de l'Eglise d'Orient. Tout le VIIe livre des Constitutions n'est pas autre chose qu'un remaniement de la Διδαχή, destiné à dépouiller cet antique document de ses archaïsmes et à l'adapter aux conceptions et aux institutions d'un siècle postérieur. Aux *prophètes*, par exemple, le rédacteur du IVe siècle substitue systématiquement les *presbytres* ou prêtres, que l'ancien document ne connaît pas ; celui-ci ne mentionne, en effet, que les *apôtres* (par où il entend des évangélistes itinérants), les *prophètes* et *docteurs*, enfin les *évêques* et *diacres* lesquels, dit l'auteur (chap. 15) aux chrétiens de son temps, « vous rendent eux aussi le service des prophètes et des docteurs. » — Quant à la province où cet écrit a vu le jour, M. Harnack pense qu'elle ne doit se chercher en aucun cas en Occident — l'Occident ne connaît aucune « constitution apostolique, » tout comme l'Orient ne connaît aucun « symbole apostolique » — probablement ne faut-il pas non plus la chercher en Asie ; peut-être en Egypte. Mais cette question, comme bien d'autres, attend encore une étude plus approfondie.

On trouvera à la suite de l'article de M. Harnack la traduction en allemand des chap. VII-XVI.

Au commencement de la présente année sont décédés :

A Calcutta, le fameux réformateur religieux de l'Inde, *Babou Keshoub Khounder Sen* (né en 1838), le chef du parti libéral au sein du *Brahmosomadj*, l'auteur d'un mouvement que Max Müller, dans son « Discours sur les missions, » de 1873, n'hésitait pas à

appeler « le plus grand événement de notre siècle si fécond en événements. »

A Halle, le professeur de philosophie *Hermann Ulrici* (né en 1806), un des principaux représentants du spiritualisme et du théisme en Allemagne. Après avoir débuté comme philologue et comme littérateur, il commença, en 1841, par soumettre à une sévère critique *le principe et la méthode de la philosophie de Hegel*, et publia ensuite successivement : *Le principe fondamental de la philosophie*, le *Système de la logique* et un *Compendium de la logique*. Ces ouvrages relatifs à la « doctrine du savoir, » ou théorie de la connaissance, furent suivis d'une série de travaux plus généralement connus, dans lesquels Ulrici s'est donné pour tâche de fonder la conception idéaliste du monde sur la base du réalisme : *Foi et savoir, spéculation et science exacte* (1858), où il cherche à réconcilier entre elles la religion, la philosophie et les sciences empiriques et insiste sur la part considérable qui revient à la foi, non seulement dans la religion, mais dans tous les domaines de la science; *Dieu et nature* (1862, 3e édit. 1876), renfermant les éléments d'une philosophie de la nature en opposition à la physique antireligieuse; *Dieu et l'homme*, dont la première partie : *Corps et âme* (1866, 2e édit. 1874) offre une psychologie de l'homme dirigée contre le matérialisme, tandis que la seconde, demeurée inachevée, devait exposer les *principes de la philosophie pratique* (droit naturel, éthique et esthétique). Ulrici était aussi, avec J. Hermann Fichte et Ulr. Wirth, directeur de la *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*. Nous rappelons que plusieurs de ses ouvrages ont été annoncés et analysés dans cette Revue, en particulier : *Gott und Natur* (année 1876, pag. 307); *Gott und der Mensch*, seconde partie : Principes généraux de la philosophie pratique et droit naturel (1873, pag. 460 et 1874, pag. 246); même ouvrage, première partie : Le corps et l'âme (1879, pag. 321 et 409; 1881, pag. 446 et 545; 1882, pag. 442, et 1883, pag. 151).

A Kœnigsberg, *H. Wilh. Erbkam* (né en 1810), professeur à la faculté de théologie de cette ville, connu par son « Histoire des sectes protestantes à l'époque de la Réformation, » parue en 1848.

Le 4 février, à Kopenhague, l'évêque de Seeland, *Hans Lassen*

Martensen (né en 1808). L'Eglise du Danemark perd en lui son chef, le luthéranisme un de ses représentants, sinon les plus authentiques, du moins les plus renommés. Outre sa *Dogmatique chrétienne*, très répandue en Allemagne et traduite en français en 1880, il faut mentionner son *Ethique chrétienne*, son livre sur le *Catholicisme et le protestantisme*, et les *Etudes théosophiques* dont nous avons publié naguère un fragment. On lira avec un vif intérêt son autobiographie, dont le Ier volume (1808 à 1837) a paru l'année dernière en allemand sous le titre *Aus meinem Leben*.

La place devenue vacante à la faculté protestante de Berne par le départ de M. *Nippold* pour Iéna, où il va remplacer l'historien Karl Hase, sera occupée par M. *Hermann Lüdemann*, de Kiel, l'auteur d'une « Anthropologie de l'apôtre Paul » et l'un des collaborateurs au *Jahresbericht* de M. Pünjer.

M. Schenkel, l'auteur du *Portrait de Jésus* et de nombreux écrits sur le protestantisme, son principe et son histoire, s'est retiré de la direction du « Séminaire des prédicateurs » attaché à l'université de Heidelberg. Il aura pour successeur M. le prof. Bassermann, l'un des directeurs de la *Zeitschrift für praktische Theologie*.

M. Maurice Vernes annonce qu'il a résigné les fonctions de directeur de la *Revue de l'histoire des religions*, qu'il remplissait depuis la fondation de ce recueil en 1880.

La conférence pastorale du Gard a décidé la fondation d'une revue religieuse qui s'appellera *la Vie chrétienne*. Elle paraîtra le 1er de chaque mois et formera à la fin de l'année un volume d'environ 400 pages in-8°. Le comité directeur se compose de MM. Viguié, Mouchon, E. Schulz, Jeanjean, Benoit-Germain, E. Roussy, Grotz, Dardier, Bertrand, Trial et Comte. Le but de cette nouvelle revue est *à la fois religieux et apologétique*. Elle sera : 1° essentiellement édifiante et remplira une mission de paix. « Sur presque tous les points, l'orthodoxie a évolué vers une conception plus logique et plus moderne du christianisme. De son côté, le libéralisme, sortant de sa période critique, a pris des allures plus positives et est entré dans sa période de reconstruction. Il s'agit pour nous de favoriser ce double acheminement vers le terrain de la conciliation. » 2°

Elle ne sera pas pacifique envers tout le monde ; elle combattra l'incrédulité positiviste et matérialiste, mais en répétant bien haut « que notre apologétique s'est renouvelée, que nous nous sommes placés sur un terrain où les sciences ne sauraient faire courir aucun danger à notre foi. » 3° Elle sera un instrument de propagande. Partant de la conviction que le christianisme est, avant tout, un principe de vie, elle s'efforcera de « montrer : d'abord, que l'Evangile résout la question sociale par le progrès lent et par le perfectionnement des individus ; ensuite, que l'Evangile retrouvé et développé par le protestantisme conduit à une politique juste, sage et réformatrice ; enfin, que la France aurait tout à gagner à se ranger sous le drapeau de l'Evangile et de la liberté. » A cet effet, *la Vie chrétienne* publiera soit des méditations courtes et substantielles, des articles de théologie pratique, des études sur la pensée religieuse des poètes et des artistes, etc., soit des articles d'apologétique populaire, des études sur diverses œuvres de bienfaisance et d'évangélisation, des études historiques et des biographies de grands hommes, soit enfin des articles sur le christianisme dans son application à la vie sociale et politique. — Ainsi conçue, la nouvelle revue comblera une réelle lacune, en s'adressant à plusieurs classes de lecteurs que n'intéressent ou n'atteignent ni les journaux hebdomadaires qui s'occupent plus spécialement des questions ecclésiastiques, ni les revues mensuelles et autres qui traitent plus spécialement les questions de théologie pure et de haute philosophie. — Pour ceux qui veulent s'inscrire comme membres fondateurs l'abonnement est de 25 francs. Le prix des abonnements ordinaires est fixé à 10 fr. Envoyer les souscriptions à M. le pasteur Comte, rue du Fort 4, Nîmes.

REVUES

Theologische Studien und Kritiken

Directeurs : MM. Köstlin et Riehm.

Quatrième livraison 1883.

Hering : Les œuvres de charité de la réformation allemande, I. — *Usteri* : Le développement de la doctrine zwinglienne des sacrements et du baptême, chez Bullinger. — *Kleinert* : Faut-il admettre dans le

livre de l'Ecclésiaste des influences du dehors? — *Schmidt* : La signification des talents dans la parabole de Math. XXV, 14-30. — Bulletin, renfermant une annonce de l'ouvrage de M. d'Orelli sur la prophétie messianique, par M. *Riehm*, et de l'histoire des livres saints de l'Ancien Testament de M. Reuss, par M. de *Baudissin*.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE
du Dr Brieger.

Sixième volume, seconde livraison.

Reuter : Etudes augustiniennes, IV. — *Hinschius* : Les manuscrits canonistiques de la collection Hamilton dans le cabinet des gravures du musée royal de Berlin. — *K. Müller* : Manuscrits relatifs à l'histoire de l'Eglise de la collection Hamilton. — *Jacobi* : Remaniement encore inédit du symbole, de l'an 381. — *Röhricht* : Les pastoureaux (Pastorelli), 1251. — *Kolde* : Lettre de confrérie de Jean de Staupitz pour Christophe Scheurl l'aîné et sa famille (1511). — Nouvelles.

ZEITSCHRIFT FÜR PRAKTISCHE THEOLOGIE

Cinquième année, troisième livraison.

Rod. Seyerlen : Le système de la théologie pratique dans ses traits fondamentaux. — *Ernst Buss* : La mission autrefois et aujourd'hui. (fin). — *Nippold* : Le baptême chrétien dans le cadre de la conception moderne de l'univers. Discours familier sur Rom. V, 3, 4. — Bulletin.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHLICHE WISSENSCHAFT
Dirigée par C. E. Luthardt.

Septième livraison 1883.

R. Kübel : Etudes apocalyptiques, II. — *F. Zimmer :* 2 Cor. XI, 22 et Philip. III, 5 (Ἑβραῖος). — *E. Engelhard* : Veit Dietrich et son fidèle attachement à la doctrine luthérienne. — *O.-L. Münchmeyer* : La doctrine de la justification d'Alb. Ritschl. — *W. Gussmann* : Serment et parjure.

Huitième livraison.

F.-E. König : Contributions à la chronologie biblique. II. La durée du séjour d'Israël en Egypte. — *R. Kübel* : Etudes apocalyptiques, III. — *K.-M. Illameyer* : La légende du retour d'Elie, I. — *W. Gussmann* : Serment et parjure, II.

Neuvième livraison.

F. E. König : Contributions à la chronologie biblique. III. De la sortie d'Egypte à l'exil. — *R. Färber :* Encore une fois l'autel des holocaustes d'Ezéchiel. — *R. Kübel* : Etudes apocalyptiques IV. — *K. M. Illameier* : La légende du retour d'Elie. II. — *W. Gussmann* : Serment et parjure. III.

THEOLOGISCHE STUDIEN AUS WÜRTEMBERG

Quatrième livraison.

Bossert: Luther et le Würtemberg. — *E. Nestlé* : Luther et l'Ecriture. I.

Revue philosophique[1]

Dirigée par M. Th. Ribot.

Août.

E. de Hartmann : L'école de Schopenhauer. — *P. Souriau* : Les sensations et les perceptions. (Fin.) — *Ch. Bénard* : Le problème de la division des arts dans son développement historique. — *Th. Ribot* : Contributions à la psychologie des mouvements, d'après Stricker. — Analyses et comptes rendus : périodiques. — Correspondance : *J. Delbœuf* : Note rectificative d'une assertion de Fechner.

Septembre.

E. Chauvet : La médecine grecque et ses rapports à la philosophie. — *Ch. Bénard* : La division des arts dans l'esthétique allemande. — *P. Tannery* : Héraclite et le concept de Logos. — Analyses, etc.

Octobre.

J. Delbœuf : La matière brute et la matière vivante. — *G. Tarde* : L'archéologie et la statistique. — *J. Andrade* : Les théoriciens moralistes et la moralité. — *F. Paulhan* : Images et mouvements. — Analyses, etc.

Novembre.

D. Nolen : Les logiciens allemands contemporains (Lotze, Lange, Dühring, Sigwart, Schuppe, Bergmann, Wundt). Premier article : Les problèmes de la logique contemporaine. — *G. Lyon* : Le monisme en Angleterre : W. K. Clifford. — *G. Tarde* : L'archéologie et la statistique (suite et fin). — Analyses. — Périodiques allemands.

Décembre.

H. Marion : James Mill, d'après les recherches de M. A. Bain. — *Bewan Lewis* : Les localisations cérébrales et la théorie de l'évolution. — *James Sully* : Le développement mental. — *Th. Ribot* : Les conditions organiques de la personnalité. — Notes et discussions : *Ch. Secrétan* : Liberté et déterminisme, avec remarques en note par *Alf. Fouillée*. — *P. Tannery* : Les forces fonctions du temps. — Analyses. — Périodiques italiens et français.

Janvier 1884.

Herbert Spencer : Passé et avenir de la religion. — *Paul Tannery* : Critique de la loi de Weber (psychophysique). — *Ch. Lévêque* : L'esthétique musicale en France. V. Psychologie des timbres. — *E. Gley* : Les aberrations de l'instinct sexuel, d'après des travaux récents. — Analyses. — Périodiques italiens.

[1] Paraît depuis décembre 1883, chez Félix Alcan, éditeur, ancienne librairie Germer Baillière et Cie. Publication mensuelle. Prix : 33 francs pour les départements et l'étranger.

LE ROLE DE LA LIBERTÉ HUMAINE
DANS LA PRÉDESTINATION PAULINIENNE

Etude d'exégèse biblique[1].

Une grande divergence d'opinions a régné de tout temps dans l'Eglise au sujet de la question que nous nous proposons de traiter. Jusqu'à Augustin, tous les auteurs, Justin, Irénée, Tertullien, Clément, Origène, ont fait entrer la liberté humaine dans le décret divin[2]. C'est qu'avant Nicée la notion du libre arbitre formait un des points capitaux de la foi catholique ; l'hérésie professait le contraire[3]. Les Pères grecs ont maintenu la tradition, mais à partir d'Augustin, qui considérait la foi comme l'effet et non comme la condition de la grâce, les opinions se sont partagées en Occident. On connaît la pensée de Pélage et celle du semi-pélagianisme, qui fut, sauf quelques nuances, celle du moyen âge. Tandis que le concile de Trente consacra la tradition semi-pélagienne de la coopération de la liberté et de la grâce, les réformateurs adoptèrent les vues d'Augustin. Les sociniens[4], les arminiens[5] et les luthé-

[1] Rapport présenté à la Société de théologie protestante de Paris, le 19 février 1884, sauf les notes et quelques additions complémentaires.

[2] On peut trouver les passages chez Hase, *Dogmatik*, § 171.

[3] F. C. Baur, *Vorl. ü. d. chr. Dogmengeschichte*, 1. B., 1. Abth., p. 663.

[4] *Cat. Rac.* qu. 440. Prædestinatio Dei in Scripturis aliud nihil notat quam Dei ante conditum mundum decretum ejusmodi, quod iis qui in ipsum crederent eique obedirent, daturus esset vitam æternam ; eos vero qui in eum credere et ei parere recusarent, æterna damnatione puniturus esset.

[5] *Apol. Conf. Remonstr.*, p. 102. Deus decrevit homines salvare sub conditione fidei.

riens[1] s'en départirent dans des mesures différentes. En revanche, Zwingle et Calvin, quoique avec de fortes et d'intéressantes nuances, ont transmis à l'Eglise réformée la prédestination dualiste. « Fides datur, dit Zwingle[2], iis qui ad æternam vitam electi et ordinati sunt. Qui miseri futuri sunt non dicuntur eligi, quamvis et de iis constituat divina voluntas, sed ad repellendum, abjiciendum et repudiandum, quo justitiæ exemplo fiat. » — « Prædestinationem vocamus, dit Calvin[3], æternum Dei decretum quo apud se constitutum habuit quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes : sed aliis vita æterna, aliis æterna damnatio præordinatur. Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam vel ad mortem prædestinatum dicimus. »

L'Eglise réformée est loin d'être restée fidèle à ses fondateurs. On sait que le synode de Dordrecht, en se faisant infralapsaire, se sépara de Calvin[4] ; on sait surtout que le calvinisme rigoureux ne compte plus aujourd'hui qu'un petit nombre de partisans[5] et que la plupart des réformés accordent un rôle plus ou moins considérable à la liberté humaine dans l'acquisition du salut ; ils prétendent même, ce qui nous importe exclusivement ici, que Paul n'enseigne pas autre chose. C'est le cas des deux commentateurs réformés de langue française les plus

[1] *Form. Conc.*, p. 619. Quod improbi pereant, neque Deus, neque ipsius electio, sed malitia eorum in culpa est. P. 617 sq. Prædestinatio s. æterna Dei electio tantum ad bonos et Dei dilectos filios pertinet et hæc est causa ipsorum salutis. Cf. *Comp. Darst.* von Winer, 4e Aufl.; von Dr P. Ewald, 1882, IX.

[2] *De Providentia*, IV, p. 115, 121.

[3] *Inst.* III, 21, 5. Calvin disait de la confession d'Augsbourg qu'elle n'est « ni chair ni poisson. » J. Bonnet, *Lettres de Calvin*, t. II, p. 512.

[4] *Can. Dordr.* III, 9. Quod multi vocati non veniunt, hujus culpa non est in evangelio, nec in Deo, sed in vocatis ipsis quorum aliqui verbum vitæ non admittunt, alii admittunt sed in cor non immittunt, alii voluptatibus seculi semen verbi suffocant.

[5] M. le pasteur A. Kuyper vient de fonder à Amsterdam une « université libre, » sur la base de la confession de Guy de Brès et des canons de Dordrecht. En conséquence, il prend entre autres la défense de la théopneustie et du texte reçu. C'est le pendant de l'institut catholique en France.

récents, MM. Godet et Oltramare. Quoique placés à des points de vue dogmatiques fort différents et marchant rarement côte à côte, ils s'accordent à montrer que Paul fait entrer la liberté humaine dans le décret divin. « La prédestination de Paul, dit M. Godet, implique le libre arbitre. Aux yeux de Paul, le fait de la liberté humaine se concilie logiquement avec le principe de la prédestination. Paul résolvait le rapport entre le plan de Dieu et la liberté humaine par la prescience divine. Le décret de Dieu ne le lie pas; il est libre de diriger sa manière d'agir d'après les conditions morales qu'il rencontre dans l'humanité[1].

M. Oltramare n'est pas moins explicite : « Dieu appelle juifs et païens à entrer dans la voie qu'il a ouverte pour le salut, et, comme il dépend d'eux d'accéder ou non à l'appel, ils se constituent eux-mêmes vases de colère et vases de miséricorde. S'il est dit que Dieu enveloppe tous dans la désobéissance, il faut l'entendre d'une manière qui n'anéantisse pas la liberté humaine. C'est du fait même de l'homme que les uns sont des vases de colère et les autres des vases de miséricorde[2].

M. Menegoz, professeur luthérien à la faculté protestante de Paris, attribue exactement les mêmes idées à Paul. « Dieu a créé l'homme libre, à son image ; il ne veut avoir affaire qu'à une créature libre, libre dans sa décision pour le mal, libre dans sa décision pour le bien. Seulement cette liberté donne à la relation entre Dieu et l'homme sa vraie grandeur. Aussi est-elle supposée dans toutes les épîtres pauliniennes. Quoique pécheur de nature, l'homme est capable de faire le bien et libre d'accepter ou de repousser le salut que Dieu lui offre. C'est là une impression que tout lecteur non prévenu retirera d'une étude des lettres pauliniennes. Pour Dieu, la cause déterminante de notre salut et de notre condamnation est la décision du moi[3]. » En Allemagne, les opinions sont aussi fort partagées. Je m'abstiens de l'énumération considérable des noms propres.

[1] *Comm. sur l'ép. aux Romains*, II, p. 220, 314, 317, 318.

[2] *Comm. sur l'ép. aux Rom.* II, p. 305, 433, 295.

[3] E. Menegoz, *Le péché et la rédemption d'après Paul*, Paris 1882, p. 66, 70, 147.

Le fait est que nous sommes placés ici devant une question aussi épineuse qu'importante. Il s'agit de savoir si, *d'après saint Paul*, la décision de notre moi est la cause déterminante de notre salut ou de notre damnation ; en d'autres termes, si *Paul* enseigne une prédestination conditionnelle ou inconditionnelle, absolue ou relative. C'est une pure question d'exégèse. Il s'agit de se dire, avec un des plus grands philologues contemporains[1], que « comprendre un auteur, c'est penser en lisant ce qu'il a pensé en écrivant. » Il s'agit de renoncer d'avance à toute idée personnelle de ce qui est vrai ou faux, moral ou immoral, possible ou impossible, digne de Dieu ou indigne de Lui[2]. Il s'agit de l'application fidèle de l'interprétation grammaticale, historique, logique, psychologique, c'est-à-dire de consulter cet arbitre souverain des langues, l'usage, *usus loquendi,* le contexte, les passages parallèles, la personne de l'auteur qu'on explique, la nature de son livre, l'esprit de ceux auxquels il s'adresse. Il s'agit de se dire, avec une femme célèbre, que « le vrai est comme il peut et n'a de mérite que d'être ce qu'il est. » Il s'agit d'être impartial, c'est-à-dire d'apporter « une intelligence percée à jour, qui reçoit des clartés de tous les coins de l'horizon et qui se laisse traverser en tous sens par la lumière[3]; » il s'agit de posséder le renoncement à tout parti pris, la souplesse de revenir de son erreur au lieu de s'y entêter, le vrai détachement de soi-même, grâce auquel on voit les choses telles qu'elles sont et non pas telles qu'on les souhaite. Se flatter de réaliser cet idéal serait la plus absurde des prétentions ; mais s'efforcer de s'en rapprocher, c'est le premier des devoirs.

[1] C. G. Cobet, *Oratio de arte interpretandi,* L. B., 1847, p. 14 : « intelligere scriptorem is dicendus est qui idem quod ille dum scribebat cogitavit legens cogitat. »

[2] C'est ce qu'oublie M. Oltramare (II, p. 183) lorsqu'il refuse à Paul la doctrine d'un appel nécessairement efficace, « parce que c'est partir d'une théorie que la conscience humaine ne saurait accepter. » De même M. Reuss (*Th. Chr., II, 118*) dira que si « notre raison peut et doit s'accommoder de l'élection sans mérite, elle est choquée, elle est révoltée du rejet sans démérite. »

[3] La définition est de Vinet, *Et. sur la littérature du XIXe siècle,* III, p. 523.

Qu'on me permette de donner enfin un éclaircissement aux termes dont je me suis servi pour définir mon sujet. Je parle de *liberté humaine*. Ce terme est très complexe et très vague. On confond fort souvent les mots de libre arbitre, de liberté (absence de contrainte), de liberté morale, et cette confusion donne lieu à beaucoup de malentendus. Je n'ai garde d'en entreprendre ici la discussion. Je me contente de remarquer qu'en employant le terme de *liberté*, j'entends parler de la possibilité pour l'homme d'accomplir la volonté de Dieu, de vouloir et de faire le bien. Paul l'admet-il dans l'homme inconverti ? voilà toute la question.

En parlant de la *prédestination paulinienne*, il est surtout question des chap. VIII-XI de l'épître aux Romains. J'ai cru cependant devoir donner plus d'étendue et d'importance à mon travail en rapprochant les résultats de mon exégèse de quelques autres affirmations importantes de notre apôtre.

I

Après avoir défendu, dans les huit premiers chapitres, la substitution de l'Evangile à la loi, l'apôtre entreprend, à partir du chap. IX, la justification de la substitution des gentils au peuple d'Israël, en d'autres termes la justification de son Evangile et de son apostolat auprès d'une communauté qui, nourrie dans le judaïsme, pouvait avoir grand besoin de l'une et de l'autre apologies. Dieu n'a-t-il pas manqué à ses promesses ? n'a-t-il pas rejeté le peuple qu'il avait élu ? On sent que l'apôtre ne pouvait se livrer à cette discussion qu'avec une vive émotion : israélite, il continue toujours d'être fortement attaché à son peuple, au point de souhaiter d'être lui-même anathème, loin de Christ pour ses frères, ses parents selon la chair ; d'autre part, objet de la haine et de la persécution de l'agitation judaïsante, il ne saura s'empêcher de manifester une ardente vivacité. C'est ce qui éclatera dans son exposition successivement polémique (ch. IX) et irénique (X, XI) : le fait que Dieu abandonne les Juifs n'est pas contraire à sa fidélité et à sa justice (IX, 6-29) ; ce fait s'explique par la méconnaissance de la

part des Juifs de la volonté divine, qui rattache la justice à la foi (IX, 30-XI, 10); ce fait enfin se justifiera un jour en amenant le salut de tous, tant juifs que païens (XI, 11-36). L'apôtre combat à coups de textes ; c'est l'arme indiquée par ses adversaires. La question n'est pas de savoir s'il a été heureux dans le choix de ces textes ou dans l'interprétation qu'il en donne. Il ne s'agit pas de savoir dans ce moment *comment* il a prouvé, mais *ce* qu'il a entendu prouver.

IX, 6-12.

L'apôtre, saisi du contraste des grands privilèges du peuple d'Israël avec sa triste destinée, étrangère à peu près à l'alliance nouvelle, demande si la promesse faite aux pères a donc failli, comme le prétendent les juifs et les judéo-chrétiens, en présence de la conversion de tant de païens.

Nullement, dit-il, le droit à l'héritage de la promesse ne tient pas à la descendance charnelle d'Abraham, mais uniquement à la libre et souveraine grâce de Dieu. Dieu est absolument libre dans la dispensation de sa grâce. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à remonter aux origines. Parmi les nombreux enfants d'Abraham, Isaac seul fut dépositaire des promesses faites à la postérité d'Abraham. La préférence éclate bien plus encore chez Rebecca que chez Sara. Jacob, le plus jeune, non Esaü, est choisi, comme dépositaire des promesses, avant qu'il fût né et par conséquent avant qu'il pût être question d'un mérite personnel quelconque[1]. C'est l'effet d'un décret procédant par choix, sans aucun égard aux conditions humaines

[1] Pélage a trouvé ici une curieuse échappatoire : « Dieu, dit-il, a déterminé le sort différent de Jacob et d'Esaü avant qu'ils eussent fait bien ou mal, mais non avant que Dieu sût d'avance qu'ils se détermineraient librement, soit en bien soit en mal. » Voir Strauss, *Chr. Gl.* II, p. 413. Mieux vaut dire avec M. Reuss (*Th. Chr.*, II, 112) : « Dire que Dieu sait d'avance si un homme persistera dans le mal ou se convertira, et qu'il règle la prédestination sur cette prévision, c'est retrancher de la thèse dogmatique ce qu'elle a d'essentiel et l'élimination des œuvres sur laquelle l'apôtre insiste (οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος, Rom. IX, 11) ne trouve plus son compte. »

(ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις[1]). C'est ce bon plaisir souverain de Dieu qui lui fait dire : « J'ai aimé Jacob et j'ai haï Esaü, » indépendamment des qualités de l'un et des défauts de l'autre. Il est évident que Paul proclame ici l'indépendance et la souveraineté absolues de la volonté divine. Nous avons ici tout à fait le Dieu de l'Ancien Testament, « qui dit et ce qu'il dit a eu son être ; qui commande et la chose a comparu. » (Ps. XXXIII, 9.) On a demandé si Isaac et Jacob sont désignés par l'apôtre par leurs personnes ou par leur postérité. La réponse ne saurait être douteuse : il s'agit des personnes. En effet, *tous* les Israélites appartenant à la postérité d'Isaac et de Jacob, l'apôtre ne pouvait à la fois les représenter comme type des vrais fils d'Abraham et leur refuser la prétention, qui repose sur la descendance corporelle, à la véritable qualité d'enfants d'Abraham[2]. Nous nous trouvons donc ici devant une prédestination absolue et personnelle. La suite le confirmera.

IX, 14-18.

Dieu est-il donc injuste? refuse-t-il de donner à ses créatures ce qui leur revient de droit? Paul nie que Dieu doive à sa créature quoi que soit. Il est libre d'aimer et de haïr[3]. Il dit à Moïse : « Je ferai miséricorde à qui il me plaît d'en faire ; j'aurai compassion de qui il me plaît d'en avoir. » (Ex. XXXIII, 19.) En revanche, Dieu dit à Pharaon : « Je t'ai suscité tout exprès

[1] Cette ἐκλογή est une ἐκλογὴ χάριτος (Rom., XI, 5). L'élection elle-même est une élection par grâce, formule qui exclut toute idée de mérite personnel.

[2] Meyer, *ad. Rom.*, IX, 8, fünfte Aufl. 1872.

[3] Paul attribue à Dieu ὀργὴ καὶ θυμός (Rom., II, 8). Cette θεοεχθρία, haine divine, opposée à l'amour divin, θεοφιλία, revient souvent chez Paul. Rom. I, 29 θεοστυγεῖς, odieux à Dieu. Rom. V, 10 : ἐχθροί, objets de la haine de Dieu. Col. I, 21 : ἐχθροί, Deo invisi. Rom. XI, 28, dans un sens, Dieu hait les Juifs, ἐχθροί, et dans un autre il les aime, ἀγαπητοί. Il les hait temporairement en ordonnant aux païens de les devancer dans le royaume de Dieu, mais, au fond, il les aime toujours à cause des pères et justifiera finalement cet amour quand tout Israël sera sauvé (v. 26). Ainsi Paul corrige lui-même ses hyperboles ; mais c'est plus loin ; pour le moment, il donne sa parole toute crue, sans l'adoucir.

(εἰς αὐτὸ τοῦτο) pour faire voir en toi (en ta ruine) ma puissance et pour que mon nom soit publié par toute la terre. » (Ex. IX, 16.) D'où il suit — et remarquons bien les conclusions que l'apôtre tire aux versets 16 et 18 des deux textes qu'il avait cités — (ἄρα οὖν) qu'*il ne dépend ni de celui qui veut, ni même de celui qui court* (qui fait des efforts comme ceux du coureur dans le stade) *d'obtenir miséricorde, mais de Dieu qui a compassion. Dieu fait miséricorde à qui il veut et endurcit qui il veut* (ὃν θέλει) [1].

Les versets 16 et 18, ce οὐ θέλοντος et ce ὃν θέλει ont vivement scandalisé les fidèles de tous les âges. Ainsi, Grégoire de Nazianze inséra deux particules μόνον et καί dans le terrible verset 16 : *ainsi, cela ne dépend pas* SEULEMENT *de celui qui veut,* mais AUSSI *de Dieu qui fait miséricorde* [2].

Saint Basile prétend que les mots : « Dieu endurcit Pharaon » signifient que son endurcissement allant à l'encontre des jugements célestes, engagea Dieu à punir cet incorrigible, pour servir d'exemple salutaire à d'autres [3].

M. Oltramare dit que l'affirmation : « Dieu endurcit qui il veut » semble nier la liberté humaine ; mais c'est une erreur : Paul se place ici au point de vue objectif, mais, pour cela, il ne nie nullement le point de vue subjectif [4]. M. Godet dit : « l'endurcissement de Pharaon a été d'abord son propre fait. Il a d'abord fermé son cœur (péché) et après cela Dieu l'a rendu sourd au bon sens et à la simple prudence (punition). L'enseignement de l'apôtre a un caractère occasionnel et n'est pas l'exposé complet des décrets divins [5]. »

[1] Calv., *Inst.*, III, 24, 12. Quos ergo in vitæ contumeliam et mortis exitium creavit, ut iræ suæ organa forent et severitatis exempla, eos, ut in finem suum perveniant, nunc audiendi sui verbi facultate privat, nunc ejus prædicatione magis *excœcat.*

[2] Voir Strauss, *die Chr. Glaubenslehre*, II, p. 402.

[3] *Id.*, *ibid.* Tholuck continue si bien ces traditions qu'il n'y a plus de texte qui tienne contre un subjectivisme pareil, selon l'expression de Meyer, p. 459.

[4] II, 284, 288.

[5] II, 278-280. L'Exode dit tantôt que Dieu endurcit le cœur de Pharaon (IV, 21 ; VII, 3 ; X, 27 ; XI, 10 ; IX, 12) et tantôt que Pharaon endurcit son

Il me semble que ces Pères anciens et modernes substituent leur pensée à celle de l'apôtre. On se demande si Paul, voulant exprimer la prédestination absolue et la négation du libre arbitre, aurait pu user de termes plus catégoriques et moins équivoques que ceux de οὐ τοῦ θέλοντος, οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, ὃν θέλει ἐλεᾷ, ὃν δὲ θέλει σκληρύνει. C'est un jugement tout d'une pièce, sans réserve, sans nuance. Ajoutons que Paul ne fait ici que reproduire l'esprit de l'Ancien Testament. Dieu n'excite pas seulement l'esprit des ennemis contre son peuple (2 Chron. XXI, 16); il refuse même pour un temps à son peuple un cœur pour le connaître (Deut. XXIX, 4); il ordonne à son prophète de l'endurcir (Esa. VI, 10); un prophète va jusqu'à dire que l'Eternel a mis un esprit menteur dans la bouche des prophètes d'Achab (1 Rois XXII, 23); c'est à Dieu que l'Ancien Testament attribue la perfidie des Sichémites (Jug. IX, 23, 24), la jalousie de Saül (1 Sam. XVI, 15, 16, 23, etc.), la désobéissance des enfants de Héli (1 Sam. II, 25), le dénombrement coupable de David (2 Sam. XXIV, 1), la légèreté de Roboam (1 Rois XII, 15). Après cela le ὃν θέλει σκληρύνει ne nous étonne plus, malgré son aspérité; il exprime, conformément au monisme de l'ancien hébraïsme, un acte souverain de la volonté divine qui s'applique directement aux individus. Je ne vois pas ce qu'une interprétation grammaticale et historique pourrait en rabattre légitimement.

IX, 19-29.

Je le vois d'autant moins que l'apôtre va enchérir sur la hardiesse, ou si l'on veut, sur la rudesse de ses expressions au lieu de les tempérer. Il a soin de dissiper toute ombre d'ambiguïté. *Tu me diras : pourquoi donc Dieu adresse-t-il encore des reproches* [aux hommes]? Comment peut-il les sommer de se justifier de leurs péchés? *car qui peut s'opposer à sa volonté ?* Dieu, dans sa puissance irrésistible, n'a-t-il pas fait l'homme pécheur? — Le contradicteur est débouté par une fin

cœur ou que son cœur s'endurcit (VII. 13, 14, 22; VIII, 15, 32; IX, 7, 35): mais Paul (et c'est sa pensée que nous cherchons) ne parle que de l'endurcissement de Pharaon *par Dieu*. Cf. les vers. 17 et 18.

de non-recevoir [1] et l'apôtre reproduisant, sans le citer, un passage d'Esaïe (XLV, 9), insiste plus que jamais sur l'absoluité de la volonté divine. *Qui es-tu, ô homme, pour contester avec Dieu ? Le vase d'argile dira-t-il à celui qui l'a fabriqué : pourquoi m'as-tu fait ainsi ? Le potier n'a-t-il pas le droit de faire de la même masse d'argile des vases pour des usages honorables* (εἰς τιμήν) *et pour des usages vils* (εἰς ἀτιμίαν) ? Pareil au potier, Dieu *crée* les différentes natures morales des individus, fait des unes autant de participants de la gloire messianique et des autres autant de victimes de l'ἀπωλεία. L'un est l'effet de son ἐλεεῖν, l'autre celui de son σκληρύνειν.

On a tâché de trouver un tempérament à la thèse que l'apôtre vient de renforcer par l'image du potier. Déjà un auteur apostolique, l'auteur de la seconde épître à Timothée, semble en avoir été scandalisé et a corrigé indirectement l'âpreté du langage de Paul. « Dans une grande maison, dit-il, il n'y a pas seulement des vases d'or et d'argent, il y en a aussi de bois et de terre ; les uns servent à un usage noble, les autres à un usage vil. *Si donc l'on se conserve pur* (ἐὰν οὖν τις ἐκκαθάρῃ ἑαυτὸν ἀπὸ τούτων) de ceux qui ressemblent à des vases de bois et de terre, on sera un vase servant à un usage noble, sanctifié, fort utile au maître de la maison, propre à toute bonne œuvre. » (2 Tim. II, 20, 21 [2].) La *Formula concordiæ* des luthériens dit : « Apostolus distinguit inter opus Dei qui solus facit vasa honoris et inter opus hominis qui, ex instinctu diaboli, nequaquam autem impellente Deo, *se ipsum vas contumeliæ fecit*. Paulus diserte dicit, Deum vasa iræ multa patientia *sustinuisse*, non autem dicit Deum *fecisse* vasa iræ [3]. » Les commentateurs modernes

[1] M. Godet (II, 282) dit « qu'il serait surprenant qu'une fin de non-recevoir se trouvât être le dernier mot de la logique de Paul. » Et fidèle à cet *a priori*, il cherchera et trouvera un biais, comme nous le verrons plus bas.

[2] On voit déjà ici le paulinisme qui tend vers le catholicisme : l'Eglise colonne et appui de la vérité (1 Tim. III, 15), se distingue par ses fondations solides (2 Tim. II; 19) et sa pureté (2 Tim, II, 19-21). L'Eglise occupe ici la place que Paul assigne à Jésus-Christ. (1 Cor. III, 11.) Cf. Pfleiderer, *der Paulinismus*, pag. 469.

[3] Pag. 818, sq.

ont fait bien plus pour sauver le scandale. « Paul, dit M. Oltramare[1], s'abandonne à un mouvement esthétique plus encore qu'à un mouvement dialectique : il éclate plus qu'il ne raisonne. Paul ne prétend pas que Dieu fasse sans plus les uns vases d'honneur, les autres vils ustensiles ; dans l'application qu'il fait de l'image à l'homme et l'explication qu'il donne, *il dépend du vase lui-même d'être vase d'honneur ou vase vil.* Dieu appelle et c'est à l'homme de répondre, en sorte que c'est *du fait même de l'homme* que les uns sont des vases de colère et les autres des vases de grâce. Cette liberté de l'homme montre que le ὃν θέλει σκληρύνει n'était dans l'esprit de Paul ni exclusive, ni absolue, bien qu'elle parût l'être au premier coup d'œil. » « Le *tertium comparationis*, dit M. Godet[2], n'est pas la production de l'argile et de ses qualités, mais l'emploi qu'en fait le potier. Ce n'est pas l'argile, mais le vase qui demande : pourquoi m'as-tu fait ainsi ? c'est-à-dire, non : pourquoi m'as-tu créé bon ou mauvais ? mais : pourquoi m'as-tu assigné un emploi honorable ou vil ? On comprend donc que l'usage que Dieu fait de l'homme à un moment donné, bien loin d'exclure la liberté morale de celui-ci, la suppose et l'implique. Le parti honorable ou vil que Dieu tire de l'homme n'est pas indépendant de l'attitude que l'homme a prise vis-à-vis de Dieu. La masse d'argile, φύραμα, représente l'humanité non telle que Dieu l'a créée, mais dans l'état où il la trouve à chaque moment où il la fait servir à son règne. Cet état renferme pour chacun toute la série des libres déterminations qui ont contribué à le former. » M. Reuss lui-même, après avoir affirmé que ce ne sera pas avec des arguments exégétiques qu'on pourra désormais combattre le système d'Augustin et de Calvin qui s'appuient sur Rom. IX, fait tout à coup volte-face et déclare au nom de la morale, du christianisme pratique, de la prédication évangélique, « qu'à y regarder de près, tout ce chapitre IX ne parle même pas de la prédestination dans le sens scolastique ou calviniste du mot. » (*Théol. chrét.* II, 113-115. Cp. pag. 111, 112.) J'avoue que je ne saurais m'empêcher de voir dans toutes

[1] II, 293, 295.
[2] II, 285. 286.

ces explications, non, comme disent les Allemands d'une manière intraduisible, un *Auslegen*, mais un *Einlegen*, non des explications, mais des importations, résultant d'un grand *a priori :* convaincus de la réalité du libre arbitre, ces commentateurs partent du principe qu'il est impossible que Paul ne partage pas leur conviction. Ils trouvent dans le texte ce qu'ils y ont mis ; ils lui donnent une entorse évidente. Mais tous ces efforts échouent contre le οὐ θέλοντος, οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, le ὃν θέλει ἐλεᾷ, ὃν δὲ θέλει σκληρύνει, assertions inexorables dont l'image du potier est le commentaire fidèle. On ne saurait trop le redire : Paul, en combattant les judéo-chrétiens, se place plus que jamais au point de vue de l'Ancien Testament. Or ce point de vue est celui de la souveraineté absolue de Dieu. Il est aux cieux, il fait tout ce qui lui plaît· (Ps.CXV, 3.) Sa résolution est arrêtée : qui s'y oppose ? Ce que son âme désire, il l'exécute. (Job XXIII, 11.) Eternel ! tout ce que nous faisons, c'est toi qui l'accomplis pour nous. (Esa. XXVI, 12.)

Au reste, l'importante conclusion de la section qui nous occupe achèvera de nous en convaincre. Nous abordons les versets 22 à 29.

Il semble qu'après la comparaison si roide, si dure du potier, il se présente à l'esprit de l'apôtre une objection qu'il n'a pas formulée et qui explique ce qui va suivre : qu'est-ce qui peut porter Dieu à faire de certains hommes des vases de colère destinés à la perdition ? Nous nous attendrions à ce qu'il eût proclamé leur salut final après un rejet temporaire, comme il le fera plus tard. (Rom. XI, 32.) Mais il n'en est pas encore là ; il est encore trop en veine d'abstraction véhémente. Sentant cependant qu'il ne suffit pas de dire que Dieu a voulu montrer sa colère et sa toute-puissance, il affirme que la présence continue des vases de colère est destinée à rehausser l'éclat de sa miséricorde envers les vases de grâce. « *Si Dieu*, dit-il, *tout en voulant montrer sa colère et faire connaître sa puissance* (τὸ δύνατον αὐτοῦ), *a supporté avec une grande longanimité les vases de la colère faits pour la perdition, afin de faire connaître aussi* (καὶ ἵνα γνωρίσῃ) *les richesses de sa gloire envers les vases de miséricorde, qu'il a préparés d'avance à la gloire*, — et ici il y

a une ellipse dont les versets 14 et 20 fournissent la clef — l'appellerons-nous encore injuste ? Contesterons-nous encore avec lui ? Il peut, selon la parole d'Hosée, appeler son peuple ceux qui n'étaient point son peuple, et selon celle d'Esaïe, réduire jusqu'à un faible reste, à un petit nombre d'élus, la grande masse d'Israël.

Voici la pensée de l'apôtre, exprimée, comme cela lui arrive souvent, d'une manière embarrassée et obscure : il y a des vases de colère pour deux raisons. L'une générale, qui ne se rapporte qu'à eux : manifestation de la colère et de la puissance divines. L'autre plus spéciale : la coexistence des deux espèces de vases, preuve de la longanimité de Dieu et manifestation de sa miséricorde qui se sert du mal comme moyen du bien. Si Dieu n'a pas livré immédiatement les vases de la colère à la perdition, c'est qu'il a attendu l'époque de la parousie et du jugement, afin d'avoir le temps de faire connaître sa gloire à l'égard des vases de grâce [1]. Ce support n'a donc pas en vue la conversion des vases de colère, comme le veut M. Oltramare [2] ; il suffit de se rappeler qu'ils sont κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν.

Il faut nous arrêter un moment à la qualification des deux vases, dont les uns sont κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν, et dont Dieu προητοίμασεν les autres εἰς δόξαν. MM. Godet et Oltramare veulent encore ici introduire le libre arbitre. « Les vases de colère, dit M. Godet [3], sont les individus non croyants des Juifs ; les vases de miséricorde sont les individus croyants au milieu des

[1] Cf. Meyer, *ad Rom.* IX, 22, pag. 443; Renan, *Saint Paul*, pag. 471. Pfleiderer, *l. c.* 244 sq.

[2] *l. c.* pag. 299 « Le support (ἤνεγκεν) a en vue la conversion des vases de colère. Cela résulte de la différence entre σκεύη εἰς ἀτιμίαν et σκεύη ὀργῆς. Le changement de forme indique le changement d'idée. » Sauf démonstration ultérieure, je ne saurais admettre cette assertion. Une nuance différente dans les expressions ne saurait prévaloir sur le sens commandé par le contexte. Reste à savoir d'ailleurs si cette différence de forme entraîne une différenee d'idée.

[3] II, pag, 315. Add. pag. 262, 293. « Κατηρτισμένα εἰς ἀπωλείαν marque l'état actuel du peuple juif, comme étant celui de la pleine maturité pour le jugement divin ; état qui provient de la révélation prophétique et chrétienne qu'il repousse. »

païens. » « Le vase, objet de la colère, dit M. Oltramare[1], l'est devenu par lui-même. Et s'il est dit qu'il est κατηρτισμένον εἰς ἀπώλειαν, il faut dire qu'il est animé de telles dispositions et applique ses aptitudes de telle sorte que la ruine est le but où il tend. » Pour obtenir ce résultat, M. Oltramare donne au passif un sens réfléchi : *qui se sont faits à la perdition*. Grammaticalement ce sens est admissible ; c'est le contexte qui décide dans chaque passage. Ainsi Rom. VIII, 7 et X, 3, le passif a un sens réfléchi : le contexte l'ordonne. Mais le contexte veut le contraire dans le passage qui nous occupe. Le ποιῆσαι εἰς ἀτιμίαν au verset 21 et le προητοίμασεν (scilicet ὁ θεὸς) εἰς δόξαν montrent qu'il faut traduire : *faits par Dieu pour la perdition*[2]. L'acception passive est commandée d'ailleurs par le μισεῖν et ἀγαπᾷν, le σκληρύνειν et le ἐλεεῖν, enfin par le potier et l'argile. Après cela, il sera permis de ne pas être de l'avis de M. Oltramare lorsqu'il dit : « Dieu décide de sauver les hommes par la foi en Jésus-Christ ; c'est à l'homme de s'y ranger[3]. » Comment l'homme s'y rangera-t-il, lui dont il est dit : οὐ τοῦ θέλοντος, οὐδὲ τοῦ τρέχοντος ?

II

Nous n'avons rien trouvé au chapitre IX qui permette de qualifier la prédestination de Paul de conditionnelle; au contraire, elle nous a paru inconditionnelle et absolue. Paul s'y place au point de vue juif de l'absolutisme divin. Il importe maintenant d'examiner si les chapitres X et XI offrent les traces d'une décision libre et personnelle de la part de l'homme, si le salut et la condamnation dépendent de la foi qui accepte et de l'incrédulité qui repousse ; bref, si le décret de Dieu a cessé, aux yeux de Paul, d'être absolu et inconditionnel.

[1] II, 299 sqq.

[2] Le προετοιμάζειν ne marque pas seulement l'élection, ἐκλογὴ πρὸ καταβολῆς κόσμου (Eph. I, 4), une prédestination idéale, mais le don d'une prédisposition morale laquelle rend susceptible d'une κλῆσις efficace et conduit infailliblement à la foi. Ce terme renferme ainsi l'idée de l'absoluité de la prédestination.

[3] II, 304, 305.

Il serait possible que l'apôtre fût tombé en contradiction avec lui-même ou qu'il maintînt parallèlement deux vues opposées, sans se soucier de les concilier. Ces antinomies ne sont pas rares chez lui. Qu'on me permette d'en citer quelques-unes. C'est ainsi qu'il assigne sans les concilier deux origines au péché ; l'une traditionnelle : le mal est introduit dans le monde par la transgression d'Adam (Rom. V, 12) ; l'autre personnelle : le mal résulte de l'état psychique, inférieur, par lequel l'homme débute, pour s'élever peu à peu à l'état pneumatique. (1 Cor. XV, 45, 46.) [1] C'est ainsi encore que nous trouvons chez l'apôtre tantôt l'idée d'une résurrection simultanée et universelle des chrétiens (1 Cor. XV, 23, οἱ τοῦ χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ ζωοποιηθήσονται) et par conséquent celle d'un état intermédiaire, et tantôt l'idée de la simultanéité de la séparation du corps et de la réunion à Christ. (2 Cor. V, 8. ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον. Philip. I, 23. Τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν χριστῷ εἶναι.) Il en est de même du jugement. Tantôt il est dit que nous (chrétiens) nous comparaîtrons devant le tribunal de Dieu (Rom. XIV, 10) et devant celui de Christ (2 Cor. V, 10), afin que chacun reçoive selon le bien ou le mal qu'il aura fait, étant dans son corps ; et tantôt il s'écrie : qui accusera les élus de Dieu? Dieu les justifie ! Qui les condamnera ? Christ est mort, bien mieux, il est ressuscité, il est à la droite de Dieu, il intercède pour nous. (Rom. VIII, 33, 34.) [2] Il en est de même du dénouement final. Tantôt l'apôtre déclare que Dieu a renfermé *tous* dans la désobéissance afin de faire miséricorde à tous (Rom. XI, 32), et tantôt il parle des ἀπολλύμενοι opposés aux σωζόμενοι. (1 Cor. I, 18. 2 Cor. II, 15. 2 Cor. IV, 3. 2 Thess. II,

[1] Cf. Sabatier, *L'apôtre Paul*. 2e édit. 1882, pag. 266.

[2] Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, II, 220, 221. « L'idée du jugement est purement et simplement judéochrétienne et sans aucune liaison avec la doctrine évangélique de Paul. Car si, d'après cette dernière, la résurrection elle-même n'est qu'une conséquence naturelle de l'union avec Christ, il s'ensuit tout logiquement que le jugement s'accomplit en deçà du tombeau, dans la mesure de la réalité de cette union. Et comme dans la théologie mystique il n'est pas question de la résurrection des incrédules, il n'y a non plus lieu à un jugement final qui les séparerait des croyants. »

10. Philip. III, 19.) Voyons donc si Paul, après avoir nié le libre arbitre au chapitre IX, propose à ses lecteurs le contraire dans les deux chapitres suivants.

Israël, dit l'apôtre, cherchant la justice ne l'a pas trouvée, parce qu'il la cherchait à force d'œuvres, non par la foi. (Rom. IX, 32.) « C'est sa faute ! dit M. Oltramare [1], et non l'effet de la volonté de Dieu. » « Si Dieu rompt avec Israël, dit M. Godet, c'est par suite du refus de celui-ci ; s'il accueille les païens, c'est qu'ils montrent de l'empressement [2]. » Je ne saurais attribuer cette pensée à l'apôtre, pour deux raisons. Remarquons que Paul fait remonter l'échec des Juifs à un zèle pour Dieu, ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν (Rom. X, 2), à un zèle dénué d'une connaissance vive, spirituelle [3]; ils ne se sont pas soumis par la foi à la justice de Dieu, parce qu'ils ignoraient (ἀγνοοῦντες, Rom. X, 3) la justice de Dieu [4], comme les princes de ce monde ont crucifié le Seigneur de gloire, parce qu'ils ne connaissaient pas (οὐκ ἔγνωσαν) la sagesse de Dieu, car s'ils l'avaient connue (εἰ ἔγνωσαν), ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de gloire. (1 Cor. II, 8.) C'est une ignorance qui n'est pas imputable ; s'il y a transgression, elle est inconsciente ; le transgresseur n'avait pas la conviction de mal agir; au contraire, il avait l'assentiment de sa conscience obscurcie, il croyait servir Dieu (Cf. Jean XVI, 2.) Mais notons surtout que l'apôtre déclare expressément que si l'élite d'Israël, objet de la grâce, l'a obtenue, *tous les autres ont été endurcis*, οἱ λοιποὶ ἐπωρώθησαν. Rom. XI, 7 [5]. Dieu, ajoute l'apôtre,

[1] II, 383.

[2] II, 316.

[3] C'est le sens de ἐπίγνωσις. Cp. 1 Cor. XIII, 12, et Meyer, *Ad Rom.* I, 28.

[4] La traduction de ἀγνοεῖν par *méconnaître* est arbitraire. Voir Meyer, *Ad Rom.* II, 4; X, 3.

[5] M. Oltramare veut encore ici le réfléchi et traduit : *se sont aveuglés*. Il faut évidemment le passif et suppléer ὑπὸ θεοῦ, comme le prouvent les versets 8 et 9. Le πωροῦν et le σκοτίζειν appartiennent ici à Dieu, comme IX, 18, le σκληρύνειν. C'est toujours le même point de vue. Il en est de même 2 Cor. III, 14, τὰ νοήματα αὐτῶν ἐπωρώθη. Le κάλυμμα qui est étendu sur le cœur des Juifs du temps de Paul et qui les empêche de voir la fin de l'ancienne économie, n'est pas de leur fait, pas plus que celui qui couvrait la figure de Moïse n'était le fait de son peuple.

leur a donné un esprit d'étourdissement, des yeux pour ne point voir, des oreilles pour ne point entendre; leurs yeux ont été *obscurcis* (σκοτισθήτωσαν), afin qu'ils ne voient point. Rom. XI, 8, 9. Ce sont des θεοβλαβεῖς. L'incrédulité d'Israël n'est donc pas, dans la pensée de Paul, la faute d'Israël, mais l'effet d'une condition ordonnée de Dieu [1].

On en appelle ensuite, pour soutenir le contraire, au παράπτωμα des Juifs qui est destiné à être le salut des païens et la richesse du monde. Rom. XI, 11, 12. « C'est la culpabilité d'Israël, non son malheur, » dit M. Oltramare [2]. Mais il suffit de consulter le contexte pour se convaincre du contraire et de rapprocher les versets 11 et 12 des versets 7-10. Le παράπτωμα ne saurait être ici l'effet d'une décision libre et personnelle des individus; il résulte, d'après l'apôtre, de l'endurcissement et de l'obscurcissement dont Dieu les a frappés. J'ajouterai que Paul semble avoir préféré le terme de παράπτωμα pour désigner l'incrédulité des Juifs, à cause du rapport qu'il présente avec le πταίειν (broncher) du verset 11 [3]. C'est pourquoi il vaudra mieux le rendre avec Luther et les anciennes versions françaises par *chute* [4]. Ce terme me paraît d'ailleurs recommandé par le parallélisme du verset 12 où παράπτωμα est synonyme de ἥττημα, défaite, échec. Le terme de *faute* introduit l'idée d'une initiative personnelle que le contexte réprouve.

On pourrait penser encore que Paul devient infidèle à sa grande thèse en menaçant les croyants d'entre les gentils d'un retranchement, s'ils ne persistent pas dans la foi à la bonté de Dieu (ἐπιμένειν τῇ χρηστότητι) et en promettant la réhabilitation

[1] Cf. Lipsius, *Ad Rom.* IX, 32.

[2] II, 391.

[3] Cp. IX, 32, la θεία μοῖρα dans le heurtement des Juifs contre la pierre d'achoppement, c'est-à-dire Christ et sa croix. (προσέκοψαν τῷ λίθῳ τοῦ προσκόμματος.) Voir Meyer, *Ad h. l.*

[4] La *traduction nouvelle par une réunion de pasteurs et de ministres* (Paris, mai 1865) a également admis ce terme.

aux Juifs incrédules (ἐὰν μὴ ἐπιμείνωσιν τῇ ἀπιστίᾳ. Rom. XI, 21-23.) La foi et l'incrédulité, dit-on, sont conçues ici comme le fruit d'une libre détermination des individus[1]. Mais tout dépend de la question de savoir à quoi il faut attribuer, dans la pensée de l'apôtre, cette double persistance. Est-ce au libre arbitre ou au décret de Dieu? Or, si la persistance des incrédules est certainement l'effet de la πώρωσις dont Dieu est l'auteur (XI, 7, 25), combien plus celle des croyants est-elle due à Dieu dont la κλῆσις est ἀμεταμέλητος (Rom. XI, 29) et qui a fait d'eux autant de vases de miséricorde qu'il a préparés d'avance à la gloire. (Rom. IX, 23.) Mais pourquoi donc ces menaces et ces promesses? Nous nous contenterons de dire ici, pour y revenir plus bas, que ces exhortations s'adressent aux chrétiens convertis qui ont reçu le don du Saint-Esprit et qui, grâce à ce secours, ont la force nécessaire pour faire le bien, tandis que ces forces font défaut à l'homme naturel.

Enfin la conclusion des trois célèbres chapitres proteste de la manière la plus énergique contre la liberté humaine en présence de la grâce divine, selon la conception de Paul. S'il a donné au chapitre IX l'idée d'une prédestination augustinienne et calviniste[2], dans les vases de colère faits pour la perdition et les vases de miséricorde préparés d'avance pour la gloire, il n'a pas dit son dernier mot[3]. A mesure qu'il passe des abstractions à la réalité ou, si l'on veut, à mesure que, dans son cœur généreux, l'indignation provoquée par l'arrogance juive fait place à un grand chagrin et à une incessante douleur au cœur (Rom. IX, 2) et qu'il forme le vœu touchant que ses compa-

[1] « Ce passage est contraire à la prédestination absolue. » Meyer, *Ad Rom.* XI, 23.

[2] Augustin parle de deux cités *quarum una prædestinata est in æternum regnare cum Deo, altera æternum supplicium cum diabolo subire* (*Civ. Dei* XV, 1.) Calvin parle du décret *quo aliis vita æterna, aliis damnatio æterna præordinatur.* (*Inst.* III, 21, 5.) « Ce ne sera pas avec des arguments exégétiques qu'on pourra désormais combattre le système des Augustin, des Calvin, des Gomar. » Reuss. *Th. chr.*, II, 113.

[3] Du moins ici. On sait qu'ailleurs l'apôtre admet des ἀπολλύμενοι opposes aux σωζόμενοι. Voir ci-dessus, p. 239.

triotes soient sauvés (Rom. X, 1), leur endurcissement devient un moyen temporaire destiné, entre les mains de Dieu, à amener finalement la grâce universelle. L'endurcissement d'Israël a apporté l'Evangile aux gentils; ceux-ci à leur tour exciteront la jalousie d'Israël; la conversion d'Israël rejaillira à son tour sur les païens et il se trouvera en définitive que Dieu a renfermé *tous* sous la rébellion afin de faire miséricorde à *tous*. Sans qu'il ait eu le moindre sentiment de tomber en contradiction avec lui-même, l'apôtre a passé du point de vue spéculatif du chapitre IX au point de vue concret et historique des chapitres X et XI.

Nous avons ici quelques réflexions à présenter en rapport direct avec notre sujet :

1° En disant : συνέκλεισεν ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν, Rom. XI, 32, ou συνέκλεισεν τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν, Gal. III, 22, l'apôtre envisage non seulement l'incrédulité des Juifs, mais le péché en général, comme une phase dans la téléologie du salut. Dire que le décret divin renferme tous sous le péché, afin (ἵνα) de faire miséricorde à tous, c'est dire que le péché est compris dans le décret divin, que Dieu ne l'a pas seulement permis, mais qu'il l'a ordonné comme manifestation de sa grâce [1].

2° Si l'apôtre affirme la conversion finale de *tous* les païens et de *tous* les juifs (τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν, πᾶς Ἰσραήλ, Rom. XI, 25, 26), il serait arbitraire de faire abstraction des individus, de n'appliquer le πάντες qu'aux deux catégories des Juifs et des païens et de vouloir réserver le rejet final de tant d'individus appartenant aux deux classes.

[1] Cela se confirme encore par Gal. III, 19, où il est dit que la loi a été donnée pour faire apparaître le péché, τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη ὁ νόμος. (Pfleiderer *l. c.* pag. 80.) Qu'on juge après cela d'affirmations comme celle-ci : « On ne saurait attribuer à Paul un système qui fait procéder tout, même le mal, de la causalité divine. » Godet II, 312-314. « S'il est dit que Dieu enveloppe tous dans la désobéissance, il faut l'entendre d'une manière qui n'anéantisse pas la liberté humaine. » Oltramare II, 433. « On se condamne, dit M. Sabatier (pag. 267), à ne rien comprendre à la doctrine de Paul, si l'on veut voir l'origine du péché dans les déterminations subjectives de la volonté individuelle. Le péché préexiste actuellement en nous à la volonté. »

3° Enfin si Dieu fait miséricorde à tous, ce n'est pas, selon l'apôtre, *à condition qu'ils se déterminent à croire ;* l'élection est inconditionnelle. L'objet du décret divin dont l'apôtre proclame avec assurance la réalisation finale, consiste en ce que tous, ceux aussi qui avaient été autrefois désobéissants, finissent par ne plus l'être et sont sauvés comme convertis. Il n'est pas question ici d'un salut offert à tous, mais que tous n'acceptent pas ; tout est ramené au décret divin, la désobéissance aussi bien que la grâce qui la suppose. D'ailleurs, on ne comprendrait pas comment, à côté de la désobéissance temporaire de tous, voulue de Dieu, il y aurait encore de la place pour une autre désobéissance définitive de quelques-uns, non fondée dans la volonté divine [1].

En résumé, dans les trois chapitres célèbres qui traitent de la prédestination, l'apôtre est revenu sur la *duplicité* ou le dualisme du décret qu'il avait soutenu d'abord (IX) ; mais il en a maintenu le caractère *absolu* en excluant la foi à titre de condition du fait de l'homme. (X, XI.)

III

Nous avons encore un autre passage très controversé à examiner en rapport avec la question qui nous occupe ; c'est celui de Rom. VIII, 29 : *Ceux qu'il a connus d'avance* (προέγνω), *il les a aussi prédestinés* (προώρισεν) *à devenir conformes à l'image de son fils.*

Ici, dit-on, le προορισμός dépend de la πρόγνωσις, dont la libre foi est l'objet. La volonté de Dieu ne veut, *en général*, que grâce aux croyants, rejet des incrédules. Si Dieu a décidé quels sont les individus que frappe la perdition et quels sont ceux qui participent à la δόξα, ce n'est pas par un décret absolu, mais par une décision de sa volonté dépendant de la foi et de l'incrédulité *prévues*, dépendant par conséquent d'une condition humaine. *Electio intuitu fidei.*

Cette opinion remonte à la plus haute antiquité dans l'Eglise ; elle est celle de Justin, d'Irénée, de Tertullien, d'Hilaire, d'Am-

[1] Voir Lipsius *ad Rom.* XI, 32.

broise, de Chrysostome et même d'Augustin dans sa première période [1]. La confession luthérienne déclare : *præscientia* simul ad bonos et malos pertinet, sed non causa est quod homines pereant ; hoc enim sibi ipsis imputare debent [2]. Les sociniens et les arminiens allèrent jusqu'à nier la prescience divine, afin de sauvegarder le libre arbitre. On sait que de grands théologiens modernes, MM. C.-H. Weisse, Rothe, Martensen, sont entrés dans cette voie. Sans aller jusque-là, MM. Godet et Oltramare insistent vivement sur la *foi prévue* [3].

Au point de vue logique, il y aurait ici bien des questions à faire. On peut demander comment Dieu peut prédestiner celui qui se décide lui-même. De deux choses l'une : ou Dieu a prévu le résultat, parce qu'il se réalisera ; ou bien, s'il peut ne pas se réaliser à cause d'un pouvoir indépendant de Dieu, Dieu n'a pas pu le prévoir. Mais nous n'avons pas ici à discuter cette thèse, nous n'avons qu'à demander si elle est celle de Paul. Or, nous ne le pensons pas.

Le προγιγνώσκειν de Rom. VIII, 29 n'est pas une simple pre-

[1] D'abord il disait : ut prædicato evangelio consentiremus, *nostrum esse proprium* arbitrabar. Plus tard : elegit Deus fideles, sed *ut sint*, non qui jam erant. Cf. Hase, *Dogm.* § 171.

[2] Id. ibid. § 173.

[3] Godet II, 215 : « *Præcognovit prævisione fidei.* C'est une prédestination non à la foi, mais à la gloire fondée sur la prévision de la foi, » Pag. 317 : « Comme un général qui connaît les plans de campagne du général ennemi organise le sien en vertu de cette prévision et trouve ainsi le moyen (assuré ?) de faire aboutir tous les mouvements de son adversaire à la réussite de ses desseins, de même Dieu, etc. » Oltramare II, 203 sq : « Le plan de Dieu, πρόθεσις τοῦ θεοῦ, produit de sa volonté absolue, est de sauver les pécheurs par Jésus-Christ. Ici rien d'individuel, ni élection, ni réprobation. Mais quand le plan de Dieu se déroule dans le monde, on découvre qu'il s'opère un triage (ἐκλογή) par suite de conditions qui doivent se réaliser dans l'homme pour qu'il parvienne au salut, mais qui peuvent se remplir ou ne pas se remplir. Les réceptifs suivent l'appel ; la prédestination qui, dans le plan abstrait, comprenait tous les hommes, ne devient une réalité que pour les réceptifs ; ils sont seuls de fait et historiquement les prédestinés ; seuls ils ont répondu à l'appel. » Pag. 199 : « L'appel suppose la réceptivité, la justification la foi, la glorification, la sanctification, bref les phénomènes humains correspondants où s'exprime la liberté humaine. »

science théorique de la foi libre, indépendante de la volonté et de l'action divines. Il suffit de considérer le προέγνω de Rom. XI, 2, qui ne peut marquer que l'élection libre de Dieu par laquelle Israël devint sa propriété. Dieu n'a pas repoussé ce peuple qu'il avait *connu d'avance*, celui dont il s'est dit avant qu'il existât : ce sera mon peuple[1] ! Le contexte de Rom. VIII, 29 confirme l'acception du terme. L'apôtre veut établir que toutes choses aident ensemble en bien aux κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς. Cette πρόθεσις se compose de deux éléments : προέγνω, le choix des personnes ; προώρισε, la destination pour laquelle elles sont choisies. Combinés ces deux éléments constituent la ἐκλογὴ χάριτος (Rom. XI, 5), c'est-à-dire le choix qui a pour base la grâce de Dieu et la δόξα pour but final. Ces deux actes également transcendants se rejoignent dans le temps par la κλῆσις à l'aide de la prédication de l'Evangile et par la justification (δικαίωσις) qui en est l'effet. Nous avons donc ici une chaîne d'actes divins dont chaque anneau est inséparablement uni à celui qui précède et à celui qui suit : προέγνω, προώρισε, ἐκάλεσε, ἐδικαίωσε, ἐδόξασε. Ces actes divins ne se succèdent pas seulement, mais l'un résulte nécessairement de l'autre, ils s'engendrent. Le croyant qui se sait appelé[2] et en conséquence justifié, peut être assuré qu'il a été choisi (προέγνω) et destiné (προώρισε) par l'ἐκλογὴ τῆς χάριτος, en vue de la δόξα, aussi certainement que si cela se fût déjà réalisé. (Cf. Meyer, p. 395.) Il n'y a pas ici de place pour la détermination humaine en faveur de Christ ou contre lui. La foi n'est pas exclue, au contraire,

[1] On peut comparer ici le passage de 1 Pier. I, 20, où le Christ est appelé προεγνωσμένος πρὸ καταβολῆς κόσμου, non parce que Dieu savait de toute éternité que le Messie viendrait, mais parce qu'il l'avait choisi pour être tel qu'il s'est manifesté. Comparez aussi la combinaison de ὡρισμένη βουλὴ καὶ πρόγνωσις τοῦ θεοῦ. Act. II, 23.

[2] Καλεῖν n'est pas seulement *inviter par la prédication de l'Evangile*, puisque Paul n'a pas pu penser que tous ceux qui sont invités à croire, seront aussi justifiés. « A cette invitation extérieure se joint toujours et essentiellement un sentiment intérieur correspondant et produit directement par le contact de l'âme avec Dieu. La vocation, dans le sens de Paul, ne peut pas ne pas aboutir ou rester stérile. » Reuss, *Hist. de la théol.* 2e édit. II, pag. 121. Les synoptiques attachent un tout autre sens au mot καλεῖν et l'opposent à ἐκλέγεσθαι. Id. *ibid.* I, pag. 211 sq.

mais elle est le moyen nécessaire par lequel la πρόθεσις divine, manifestée par le καλεῖν, se réalise d'abord intérieurement pour s'accomplir enfin aussi extérieurement par la δόξα. Si l'on demande comment, d'après Paul, le καλεῖν à l'aide de la prédication de l'Evangile, peut avoir pour effet *certain* la foi des élus, nous répondrons par le προητοίμασεν (Rom. IX, 23), que nous avons expliqué plus haut. Ceux en qui la prédication ne produit pas la foi, n'ont pas reçu cette disposition réceptive [1] ; ils sont divinement endurcis (Rom. XI, 7-10) et ainsi destinés à la perdition, κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν. (Rom. IX, 22.)

Conclusion : Rom. VIII, comme IX, X et XI, exclut toute intervention de la liberté humaine dans la préparation du salut. Selon Paul, la foi est le fruit, non la cause de l'élection ; elle en est le caractère, non la condition. C'est ce que les réformateurs réformés ont parfaitement exprimé. « Electio antecedit, dit Zwingle, fides velut symbolum electionem sequitur. Fides electionis signum est [2]. » « Non satis est, dit Calvin, præscientiam facere causam, ac si in specula sedens Deus exspectaret fortuitos eventus. Sic enim causam ultimam ponunt in hominum virtute. Elegit nos ut sancti essemus, non elegit quia futuros tales prævidebat [3]. »

IV

Notre tâche n'est pas terminée. On prétend que le résultat exégétique que nous avons obtenu ne concorde pas avec les idées que l'apôtre énonce ailleurs et qu'il faut ainsi admettre qu'il se contredit sur un point aussi capital, qu'il a dérogé au grand principe de la πρόθεσις κλητῶν, que la miséricorde divine dépend du θέλειν et du τρέχειν des hommes. Ce serait une nouvelle contradiction à ajouter à toutes celles que nous avons dû signaler plus haut. (Pag. 239 et s.) Le respect et l'amour que nous portons à l'apôtre ne doivent pas prévaloir contre l'im-

[1] Cp. 2 Thes. II, 10, où il est dit que les ἀπολλύμενοι seront jugés, parce que τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας οὐκ ἐδέξαντο εἰς τὸ σωθῆναι αὐτούς.

[2] *De Providentia* IV, pag. 121, 123.

[3] *Inst.* I, 18, 1 ; III, 21, 5 ; 22, 5.

partialité exégétique. Mais, quant à moi, celle-ci ne me paraît pas ici accuser Paul d'inconséquence. Entrons dans quelques détails importants.

On a dit que Paul suppose la liberté morale, une transgression libre et volontaire chez les Juifs et les païens en leur donnant la qualification de ἀναπολόγητος, Rom. I, 20; II, 1, en déclarant que Dieu rendra à chacun selon ses œuvres (II,6), à l'homme qui fait le mal (9) et à quiconque fait le bien (10) [1]. Mais est-il possible d'attribuer la force de faire le bien chez les Juifs et les païens à la pensée de l'apôtre qui déclare quelques versets plus loin que Juifs et Grecs étant tous sous l'empire du péché (πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι), sont absolument incapables de faire le bien (III, 9-20), et qui représente comme contradictoirement opposés ἐργάζεσθαι et πιστεύειν, μισθὸς et χάρις (Rom. IV, 4 sq.). Il me semble que ce contraste doit engager l'interprète, non à essayer de concilier l'inconciliable, mais à faire disparaître par des moyens légitimes cette contradiction impossible. En effet, la contradiction n'est qu'apparente. L'apôtre veut convaincre les Juifs qu'ils sont aussi condamnables devant Dieu que les païens. A cet effet il se place hypothétiquement au point de vue moral qui doit faire dépendre la valeur de l'homme de sa conduite morale; il *suppose* la pleine responsabilité et la possibilité des bonnes œuvres [2]. Il laisse de côté la question religieuse qui va venir plus tard, à savoir si

[1] C'est la pensée de M. Menegoz, *l. c.* 25-27. Il distingue chez Paul la notion morale et la notion dogmatique du péché; il y a transgression libre et volontaire de la loi divine, c'est le point de vue moral; et il y a état de péché héréditaire, qui fait que l'homme devient pécheur sans sa coopération, par le fait de son lien naturel avec Adam, pag. 34. Paul admet dans l'homme à la fois *une liberté absolue et un état de servitude*, pag. 59. Cette contradiction irréductible est résolue (?), pag. 60-64. La distinction établie par M. Menegoz me paraît tout à fait gratuite. Il semble le sentir lui-même en déclarant que la limite est « difficile à marquer » (pag. 15), qu' « il est à peine possible de distinguer ces deux notions » (pag. 19); « elles se confondent dans une unité bien revêche à l'analyse. » (Pag. 22.)

[2] Cf. Pfleiderer, *Der Paulinismus*, pag. 79, et Meyer, *Ad Rom.* II, 6.

l'on peut parvenir à la justice sans la foi à la grâce. C'est un argument *ad hominem* qu'il faut bien se garder d'introduire comme un élément dans la doctrine de Paul, sous peine de créer des contradictions aussi choquantes que gratuites [1].

Mais au moins, dira-t-on, il faut rapporter les différents effets de la prédication de la grâce à la liberté morale des individus ! Paul n'est pas de cet avis ; sa doctrine constante est que la foi est un don de Dieu. Dieu donne à chacun la mesure de sa foi. Rom. XII, 3. Vous avez cru, selon que le Seigneur a donné à chacun. (1 Cor. III, 5.) Dieu opère tout en tous (ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. 1 Cor. XII, 6). Nous croyons selon l'énergie de la puissance de sa force. (Eph. I, 19.) Etre sauvé par la foi, c'est un don de Dieu, en sorte que nous sommes son ouvrage. (Eph. III, 8.) C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire (τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν) selon son bon plaisir. (Philip. II, 13.) Il nous a été donné gratuitement de croire en Christ. (Philip. I, 29.) La foi est l'effet de la puissance de Dieu qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts. (Col. II, 12.) Si les Macédoniens ont déployé une grande bienfaisance, c'est une grâce qui leur a été accordée. (2 Cor. VIII, 1.) Si Tite a du zèle pour les fidèles de Corinthe, c'est Dieu qui le lui a mis au cœur. (2 Cor. VIII, 16.) Si les pauvres éprouvent les effets de la bienfaisance de leurs frères, ils bénissent Dieu de l'obéissance que les bienfaiteurs montrent dans la profession de l'Evangile et de la libéralité dont ils usent envers eux. (2 Cor. IX, 13.) Désireux de voir les Corinthiens faire le bien, Paul prie Dieu qu'ils ne fassent rien de mal (μὴ ποιῆσαι ὑμας κακὸν μηδέν.) 2 Cor. XIII, 7. On le voit la foi et tous ses fruits ont, aux yeux de Paul, Dieu pour unique auteur. Le fidèle est une nouvelle création de Dieu (καινὴ κτίσις. 2 Cor. V, 17. Gal. VI, 15.) [2]

[1] Lipsius, *Ad Rom.* XI, 32, admet cette contradiction et la met sur la même ligne que celle qui existe entre les ἀπολλύμενοι et la grâce accordée à tous. (Rom. XI, 32.)

[2] Après cela, on peut demander si M. Menegoz (pag. 147) a rendu la pensée de Paul en disant : « Dieu accorde à tous les hommes le pouvoir de croire ; mais étant donné ce pouvoir, la foi est un acte d'initiative libre et personnelle. »

Paul dit que lui et ses compagnons d'œuvre sont θεοῦ συνεργοί. (1 Cor. III, 9.) C'est dire que l'œuvre spirituelle se partage entre Dieu et l'homme [1]. Je ne le pense pas. Paul déclare lui-même que celui qui plante n'est rien (οὐν ἔστιν τι), pas plus que celui qui arrose ; mais Dieu qui donne l'accroissement est tout. 1 Cor. III, 7 [2]. Paul et Apollos ne travaillent pas avec Dieu, à côté de Dieu ; ils sont les instruments par lesquels Dieu opère. (Vers. 4. διάκονοι δι' ὧν ἐπιστεύσατε.) Paul déclare expressément que dans l'exercice de son apostolat, il est incapable de rien concevoir par lui-même, ἀφ' ἑαυτῶν ὡς ἐξ ἑαυτῶν, mais que toute sa capacité vient de Dieu. (2 Cor. III, 5.) C'est que travailler avec Dieu, c'est dans la pensée de Paul travailler en Dieu, comme Dieu ne parle ni avec, ni à côté des prophètes, mais en eux (ἐν τοῖς προφηταῖς. Hébr. I, 1) ; il ne se réconcilie pas le monde avec Christ ou à côté de lui, mais en Christ (ἐν χριστῷ κόσμον κατἀλλάσσων ἑαυτῷ, 2 Cor. V, 19.) Si Paul a travaillé plus que les autres, c'est par la grâce de Dieu : οὐκ ἐγὼ δὲ ἀλλὰ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σὺν ἐμοί. (1 Cor. XV, 10.) L'activité divine et l'activité humaine sont une même réalité, considérées tantôt au point de vue de l'homme, tantôt au point de vue de Dieu. Paul prêche-t-il donc une passivité absolue ? Sa vie, d'une si dévorante activité, ne le fait guère présumer. C'est qu'il y a deux manières d'envisager la dépendance humaine de Dieu. L'une est mécanique ; elle consiste à dire que lorsque Dieu opère, la nature et l'homme n'opèrent pas ; que tant que l'homme travaille, il ne dépend pas de Dieu et que tant qu'il dépend de Dieu, il ne travaille pas. C'est tout à fait méconnaître les rapports de l'homme avec Dieu. Le rapport dans lequel l'Infini se trouve vis-à-vis de ses créatures est tout différent de celui qui existe entre elles réciproquement. C'est *en Dieu* que l'homme a la vie, le mouvement et l'être. *Regenerati*, dit la *Confession helvétique* (II, c. 9), *aguntur a Deo, ut agant ipsi*, ou pour parler avec Calvin

[1] Le συνεργοῦντες de 2 Cor. VI, 1 ne se rapporte pas à une coopération avec Dieu mais avec Christ. Cf. V, 20.

[2] ἀλλ' ὁ αὐξάνων θεὸς sc. τὰ πάντα ἐστίν. Nous trouvons la même tournure de phrase 1 Cor. VII, 9. La circoncision n'est rien et l'incirconcision n'est rien, ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ sc. τὰ πάντα ἐστίν.

(Inst. I, 18, 2), *quasi non optime conveniant hæc duo inter se, licet diversis modis, hominem, ubi agitur a Deo, simul tamen agere* [1]. Ainsi la foi, dans la pensée de Paul, n'est ni l'œuvre de l'homme sans Dieu, ni l'œuvre de Dieu sans l'homme, ni en partie l'œuvre de Dieu et en partie l'œuvre de l'homme ; mais tout à fait l'œuvre de l'homme et tout à fait le don de Dieu. La foi est l'activité par excellence, mais elle est due à des énergies

[1] Schweizer, *Chr. Glaubenslehre* I, 264 : « Agir moralement et dépendre absolument de Dieu ne s'excluent pas. C'est précisément en faisant le bien que nous nous sentons mus de Dieu de la manière la plus élevée. » J. H. Scholten, *la Doctrine de l'Eglise réformée*, II, 520-524, 4e éd., 1862 : « La science a montré que la nature n'est jamais dans l'inaction; son mouvement n'est pas dû, comme celui de l'horloge, à une opération extrinsèque et mécanique, mais à l'action dynamique de ses forces immanentes. L'arbre croît par sa propre force qui s'assimile ce que le sol et l'air lui fournissent. En résulte-t-il que l'activité propre de la nature soit en dehors de la cause souveraine? La pluie qui se forme des vapeurs lesquelles s'élèvent du sein de la terre, empêchera-t-elle de dire, avec Elihu, que c'est Dieu qui attire à lui les émanations des eaux, qui les réduit en vapeur et forme la pluie? (Job XXXVI, 27.) Il en est de même de l'âme, sauf la différence qui existe entre le monde physique et la nature spirituelle de l'homme. Il ne se passe rien dans l'âme qui ne puisse s'expliquer par son essence telle qu'elle se développe suivant les lois de la nature humaine. En résulte-t-il que l'homme n'est pas dans une dépendance absolue de Dieu? Le génie artistique de Bethsaléel et d'Aholiab empêche-t-il de dire que Dieu les a remplis de son esprit? (Ex. XXXI, 1-10.) Si le cœur de l'homme délibère de sa voie, faut-il conclure que l'Eternel ne l'incline pas à tout ce qu'il veut? (Prov. XVI, 9; XXI, 1.) Si la foi est une œuvre que Dieu réclame, faudra-t-il nier que le Père donne à Jésus-Christ tout ce qui vient à lui? (Jean VI, 29, 37.) S'il est vrai que le fidèle est gardé par la puissance de Dieu, en est-il moins vrai qu'il se conserve lui-même? (1 Pier. I, 5; 1 Jean V, 18.) Non, l'activité de Dieu et celle de l'homme ne sont pas des puissances étrangères l'une à l'autre. C'est Dieu qui opère dans l'homme et l'homme qui a en Dieu la vie, le mouvement et l'être. » Rappelons encore les paroles de Vinet, aussi vraies qu'élevées : « Tout ce que Dieu opère dans l'ordre moral, il l'opère par nous; mais c'est lui qui évoque notre volonté, qui la détermine; c'est lui qui pénètre et coordonne les éléments que lui offre notre nature; nous ne lui donnons que ce qu'il nous a donné; nous ne faisons que ce qu'il fait en nous; il est, en un mot, la force de nos forces, par conséquent il est tout; notre vie est sa vie, et nous, c'est toujours lui. » (Homilétique, p. 595.)

que Dieu ne donne pas seulement, mais dans le déploiement desquelles il manifeste sa puissance et sa divinité éternelles. Calvin a parfaitement exprimé la pensée de Paul, lorsqu'il dit: *gratiam Dei esse non dubium est quidquid in operibus est quod laudem meretur; nullam esse guttam quam proprie nobis adscribere debemus. Bonorum operum laudem non, ut sophistæ faciunt, inter hominem et Deum partimur, sed totam et integram et illibatam Deo servamus.* (Inst. III, 15, 3.)

S'il est indubitable que Dieu a doué les σκεύη ἐλέους ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν d'une prédisposition morale qui les rend susceptibles de la κλῆσις et les conduit infailliblement à la foi, il est également constant que Dieu se sert de *moyens*. En résulte-t-il que la prédestination suppose et implique le libre arbitre? Je ne le pense pas.

Sans doute la foi vient à l'aide de la prédication (ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς), mais cette prédication se fait par l'ordre de Dieu qui envoie les prédicateurs (ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος θεοῦ, Rom. X, 17); et Paul a soin de ne pas laisser planer la moindre incertitude sur la portée de ce moyen, quand il s'écrie : « qui est donc Apollos? qui est Paul? si ce n'est des ministres par le moyen desquels vous avez cru, ἑκάστῳ ὡς ὁ κύριος ἔδωκεν (1 Cor. III, 5); la foi qu'ils réveillent émane de la puissance de Dieu, ἡ πίστις ὑμῶν ἐν δυνάμει θεοῦ. (1 Cor. II, 5.)

Paul use souvent d'exhortations aux fidèles [1]. Comment les expliquer autrement, dit M. Menegoz, qu'en reconnaissant que partout la liberté est supposée [2]? Ce sont des appels à la liberté individuelle, par conséquent une capitulation du principe que nous avons constaté jusqu'ici, devant les nécessités de la pratique, une contradiction manifeste. « Pourquoi, dit M. Reuss [3], Paul dit-il aux Corinthiens τρέχετε (1 Cor. IX, 24), s'il va dire aux Romains (IX, 16) : votre course n'y fera rien ; οὐ τοῦ τρέχοντος. » Et il ajoute : « le problème du rapport de la prescience

[1] Rom. XI, 20, 22; Rom. XII; 1 Cor. XV, 58; 2 Cor. VI, 1; VII, 1; Philip II, 12; etc.

[2] *l. c.* pag. 23.

[3] *Hist. de la theol.*, II, pag. 114.

divine avec la liberté humaine est au-dessus des forces de l'intelligence humaine. Paul se heurte ici contre un écueil contre lequel il doit se briser et auquel il aurait mieux fait de ne pas toucher [1]. » Il me semble que la contradiction qu'on signale ici entre le principe et les procédés de l'apôtre est plus apparente que réelle. Remarquons d'abord que s'il ne dépend pas « de celui qui court » de remporter le prix, il est question de l'homme ψυχικός pour qui les choses de l'esprit sont une folie (1 Cor. II, 14); celui que Dieu a prédestiné et appelé à remporter le prix, courra de manière à l'obtenir. L'homme n'obtient jamais par sa course la grâce divine, comme un effet de sa valeur individuelle ou de son mérite personnel, bonnes œuvres ou libre arbitre [2]; il ne l'obtient que lorsque, en réalisant la prédestination divine, il obéit à la grâce qu'il a reçue [3]. Ces exhortations s'adressent donc, comme nous l'avons dit plus haut, aux chrétiens convertis qui ont reçu le don du Saint-Esprit et qui, grâce à ce secours divin, ont les forces nécessaires pour faire le bien, tandis que ces forces font défaut à l'homme naturel [4]. Ce n'est pas tout. Si Dieu, suivant Paul, pour *déterminer* la foi dans les âmes, use de moyens tels que la parole et les prédicateurs (Rom. X, 14, 15; 1 Cor. III, 5; 2 Cor. V, 19), il n'est pas surprenant qu'il en emploie aussi pour la *fortifier* par des exhortations, des promesses, des menaces. Ainsi l'image idéale du chrétien mort au péché n'empêche pas l'apôtre de l'exhorter à ne pas obéir aux passions du corps mortel (Rom. VI, 2, 12); la conviction de la force impérissable de la nouvelle vie n'est pas à ses yeux une raison de ne pas avertir les Corinthiens des dangers des faux prophètes (2 Cor. XI, 13) ou les Galates

[1] Id. *Ibid.*, pag. 118.

[2] August. *Enchir.* c. 32. Ne quisquam, etsi non de operibus, de ipso glorietur libero arbitrio; nolentem Deus prævenit, ut velit; volentem subsequitur, ne frustra velit.

[3] Cf. Meyer ad Rom. IX, 16. Les épîtres qui contiennent les exhortations sont adressées à des κλητοὶ ἅγιοι. Rom. I, 6, 7; 1 Cor. I, 2; Eph. I, 1; Col. I, 2.

[4] J'ignore pourquoi M. Menegoz qui trouve « quelque chose de fondé » dans cette solution, l'attribue à un doctrinaire. (Pag. 24.) Elle me paraît être celle d'un fidèle interprète de Paul.

des séductions d'un évangile charnel. (Gal. V. 4.) Ces appels à la fidélité sont des moyens par lesquels Dieu rend les croyants capables « d'affermir leur vocation et leur élection. » (2 Pier. I, 10.) « C'est au moyen d'exhortations que la grâce se communique, » disaient les pères de Dordrecht plus décriés qu'étudiés; « plus nous accomplissons notre devoir, plus la grâce de Dieu qui opère en nous, abonde; et c'est ainsi que prospère de la manière la plus heureuse l'œuvre de celui *à qui seul appartient la gloire des moyens et de leur efficace bénie*[1]. » Je pense que Paul souscrirait à ce commentaire.

V

Nous concluons que la prédestination paulinienne exclut le libre arbitre, qu'elle est absolue et inconditionnelle. Jacob est élu, Esaü est rejeté; leurs dispositions n'y sont pour rien; c'est l'effet de la volonté de Dieu qui fait miséricorde à qui il veut et qui endurcit qui il veut. (Rom. IX, 18.) Si les Juifs persévèrent encore dans leur incrédulité, malgré les efforts de l'apôtre pour les amener au salut, c'est que Dieu qui a renfermé tous dans la désobéissance, afin de faire miséricorde à tous, en a fait le moyen de la conversion du monde. Si les fidèles sont sauvés au moyen de la foi, c'est le fait de Dieu qui les a prédestinés de toute éternité à l'être. Bref, le Dieu de Paul possède la souveraineté absolue, εὐδοκία τοῦ θελήματος αὐτοῦ. (Eph. I, 4, 5.) Il n'a de compte à rendre à personne et personne n'a le droit de lui en demander. Son initiative est inconditionnelle. Elle jaillit de sa grâce, χάρις, dont le caractère est la sainteté, δικαιόσυνη. A ce point de vue on ne saurait admettre que les hommes soient capables d'anéantir le but de leur rédemption; que le triomphe de la vérité dépende autant de l'homme que de Dieu; que « les destinées de l'univers soient remises à la liberté de la créature[2]; » bref que la volonté de l'homme puisse finalement annuler celle de Dieu.

[1] *Can. Dordr.*, III, IV, art. 17.

[2] Comme s'exprime M. Ch. Secrétan, *Phil. de la liberté*, II, 79.

Une considération très grave vient indirectement corroborer cette conclusion : c'est l'idée que l'apôtre se fait de l'état moral de l'homme avant sa conversion, et par conséquent de sa volonté [1]. Par la transgression d'Adam le péché, puissance objective, domine l'humanité et asservit la volonté individuelle; il s'empare des individus et les constitue pécheurs de nature, *parce qu'ils ont tous péché* (ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον), parce que le péché d'Adam est à la fois celui de l'humanité; elle a péché en lui et avec lui [2]. (Rom. V, 12.) L'apôtre ne se contente pas d'affirmer cette condition fatale de l'homme irrégénéré; il la décrit encore sous l'inspiration de sa douloureuse expérience juive. « Je suis tout chair, dit-il, σάρκινος [3] et asservi au péché, comme un esclave l'est à celui à qui il a été vendu (πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν, Rom. VII, 14.) Il y a une volonté, mais elle est inerte, sans ressort, sans activité. Je ne sais ce que je fais; je ne fais pas ce que *veux* (οὐ ὃ θέλω πράσσω), mais je fais ce que je hais. (v. 15.) Le *vouloir* est là, mais l'exécution non. (v. 19.) Lorsque je *veux* faire le bien, le mal est là. (v. 21.) Le ἔσω ἄνθρωπος, le νοῦς veulent le bien, car l'intelligence et la volonté sont des facultés inaliénables de la nature humaine; la volonté veut toujours ceci ou cela (liberté formelle, spontanéité), mais elle est impuissante; l'entraînement de la chair est irrésistible ; le νοῦς est devenu un νοῦς σαρκός, sa pensée un φρόνημα τῆς σαρκός et sa volonté un θέλημα τῆς σαρκός ; il a beau sympathiser avec la loi de Dieu,

[1] Il est bon cependant de remarquer que Paul ne partage pas l'opinion de Luther qui assimile l'homme naturel *trunco et lapidi, vita carenti* (*Comm. in Gen.* c. 19); ni celle de la conf. d'Augsb. (pag. 51), qui lui refuse *aliquid boni, quantulumcunque etiam et quam tenue id sit;* ni celle de la Formula concordiæ (pag. 642, 656), qui dit que l'homme *ad bonum prorsus mortuus est, ita ut in hominis natura post lapsum ne scintillula quidem spiritualium virium manserit.*

[2] Nous trouvons ici la théorie de la théologie juive : « eodem peccato, quo peccavit primus homo, peccavit totus mundus, quoniam hic erat totus mundus. » Voir Pfleiderer, *l. c.*, pag. 39-43. Add. Renan, *Saint Paul*, pag. 488.

[3] Σάρκινος est plus fort que σαρκικός, comme nous l'avons exprimé. Le péché s'est emparé de la chair jusqu'à s'incarner en elle; l'esprit s'est abîmé dans la chair. Cf. Meyer, ad h. l.

le péché lui fait si bien la guerre (ἀντιστρατευόμενος) qu'il devient son captif (αἰχμαλωτίζοντά με) (v. 23), et ne peut pas (οὐ δύναται) se soumettre à la loi de Dieu. (Rom. VIII, 7.) Qui me délivrera d'un corps qui sert de siège à une mort aussi ignominieuse que celle qui résulte du péché? (v. 24.) Ma raison a donc beau s'incliner devant la loi de Dieu, je suis en somme l'esclave (δουλεύω) du péché. C'est l'Esprit-Saint, opérant dans les âmes par la foi, qui m'a affranchi et m'a donné la liberté des enfants de Dieu. (VIII, 2.) Après cela, j'ose demander si l'apôtre qui conçoit ainsi la nature morale de l'homme irrégénéré peut être censé faire de sa décision libre et volontaire la condition du salut [1].

Au reste, ne nous en étonnons pas. « L'apôtre était amené à considérer l'activité humaine à ce point de vue absolu par son expérience personnelle autant que par la logique de sa pensée. Lui-même était un vaincu de cette puissance supérieure qui, depuis le moment où elle l'avait saisi aux portes de Damas, l'entraînait comme un esclave à travers le monde, réalisant en lui et par lui son œuvre sur la terre : ἀνάγκη, disait-il, μοι ἐπίκειται· οὐαὶ μοί ἐστιν ἐὰν μὴ εὐαγγελίζωμαι. » (1 Cor. IX, 16 [2].) Mais gardons-nous surtout de nous en scandaliser. « Ce sentiment, » dit excellemment le même auteur, « est essentiel à toute piété profonde. C'est le propre de la piété de s'effacer, de rapporter tout à Dieu, d'absorber la vie individuelle dans l'activité divine. La prédestination dans ce sens est un produit normal de la vie religieuse et le sentiment de la première ne

[1] On sait que plusieurs théologiens anciens et modernes trouvent dans Rom. VII le tableau de l'homme *régénéré*. C'est que d'une part ils ne sauraient accorder à l'irrégénéré autant de bien que Paul lui en accorde, et que de l'autre, ils admettent dans le régénéré une puissance du péché aussi profonde que celle qui est décrite 17-20. Mais dans ce cas le régénéré serait aussi l'irrégénéré. Au surplus, on n'a qu'à relire Rom. VII, 25 et VIII, 2-4 pour se convaincre de la justesse de notre acception, qui, du reste, est celle de la grande majorité des interprètes.

[1] Sabatier, *l. c.* pag. 302. L'apôtre veut dire que s'il dépendait de lui d'annoncer l'Evangile gratuitement, il ne dépendait pas de lui de ne pas l'annoncer du tout.

s'affaiblit jamais sans amener ou sans marquer un affaiblissement égal de la seconde [3]. »

VI

Paul n'admet-il donc pas de liberté? Certainement les mots de ἐλεύθερος et de ἐλευθερία reviennent fréquemment sous sa plume, mais nullement dans l'esprit de ceux qui disent que la prédestination paulinienne suppose la liberté humaine. Selon lui, nous l'avons vu, l'homme naturel est un esclave; il n'y a de libre que l'homme converti. La conversion est l'initiation à la liberté. Cette liberté consiste dans la condition de l'homme en qui l'esprit (τὸ πνεῦμα τῆς ζωῆς ἐν Ἰ. Χ.) a triomphé du péché et de la mort (Rom. VIII, 1) et qui, loi à lui-même, est indépendant de tout ce qui n'appartient pas à son vrai moi, ὁ ἔσω ἄνθρωπος. C'est l'indépendance à l'égard du monde extérieur (ἐν τούτοις πᾶσιν ὑπερνικῶμεν, Rom. VIII, 37) et la subordination de ce monde aux intérêts du royaume de Dieu (πάντα ὑμῶν ἐστίν, 2 Cor. III, 21.) C'est l'affranchissement des hommes et de l'autorité humaine, soit Paul, soit Apollos, soit Céphas. (1 Cor. III, 22.) C'est l'affranchissement de la loi, de ses cérémonies et de ses institutions, de ses commandements et de ses défenses (τῇ ἐλευθερίᾳ ᾗ

[1] Id. *ibid.* M. Pfleiderer, *Grundriss der christl. Glaubens- und Sittenlehre*, pag. 135, Berlin 1880, exprime ainsi la même pensée : « Les théories qui laissent tomber directement ou indirectement la vérité de la grâce, soit pour faire disparaître la contradiction qui choque l'intelligence, soit pour sauver le prétendu intérêt moral du libre arbitre, s'éloignent, dans la mesure de leur conséquence, du centre de la foi chrétienne. » Il est curieux de rapprocher de ces jugements celui de M. Renan, *Saint Paul*, pag. 485-490. Nous avons ici « le renversement de la raison, qui, essentiellement pélagienne, a pour dogme fondamental la liberté et la personnalité des mérites. Eh bien, la doctrine de Paul, opposée à tout sens humain, a été réellement libératrice et salutaire. » «Les observances pieuses, promettant au dévot que par elles il est justifié, ont un double inconvénient : d'abord elles tuent la morale, en faisant croire au dévot qu'il y a un moyen sûr et commode d'entrer en paradis malgré Dieu. L'autre inconvénient des pratiques est de porter au scrupule. Paul a combattu l'impiété des uns et soulagé le tourment des autres. »

ἡμᾶς χ. ἠλευθέρωσεν στήκετε καὶ μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε, Gal. V, 1) en sorte que le chrétien peut dire : πάντα καθαρά (Rom. XIV, 20), πάντα ἔξεστιν (1 Cor. X, 23). C'est l'affranchissement de la lettre : les préceptes minutieux sont remplacés par la loi de l'amour, la règle raide et égale pour tous par l'attribution et la reconnaissance de l'individualité ; bref, la lettre qui tue par l'esprit qui vivifie. (2 Cor. III, 6.)

Une telle liberté ne doit pas servir d'excitation à la chair (Gal. V, 13); elle ne le peut pas, car celui qui est mort au péché (qui a rompu avec lui), comment vivrait-il encore dans le péché ? (Rom. VI, 2.)

N'oublions pas cependant que, fruit du développement du πνεῦμα τοῦ θεοῦ dans les âmes, elle ne parvient que peu à peu à s'écrier : je puis tout en Celui qui me fortifie. (Philip. IV, 13.) La liberté du chrétien n'est pas un commencement mais un résultat ; elle n'est pas au début de sa carrière mais à son terme. La liberté des enfants de Dieu, laquelle constitue leur gloire (ἐλευθερία τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ, Rom. VIII, 21), ne sera consommée que lorsque le corps sera délivré de ses entraves terrestres (υἱοθεσία, ἡ ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν, Rom. VIII, 23). En un mot, la liberté parfaite, c'est l'idéal.

Notons surtout que cette liberté est à la fois dépendance de Dieu. Le chrétien est indépendant, mais non de Dieu, ni de la vérité contre laquelle il ne peut rien (οὐ δυνάμεθά τι κατὰ τῆς ἀληθείας, 2 Cor. XIII, 8.) Libre de toute contrainte, il est un captif sous l'obéissance de Christ (αἰχμάλωτος εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ χριστοῦ, 2 Cor. X, 5), esclave de l'obéissance à Dieu (δοῦλος ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην, Rom. VI, 16.) Sa devise constante est : οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σὺν ἐμοί (1 Cor. XV, 10), ζῶ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ χριστός. (Gal. II, 20.)

Disons enfin que le chrétien affranchi déclare que c'est Dieu qui l'a affranchi par Christ. (Rom. VIII, 2.) La faculté de vouloir et d'accomplir lui-même ce qu'il veut ne l'empêche pas de reconnaître que c'est Dieu qui produit en lui le vouloir et le faire. (Philip. II, 13.) Ainsi la puissance souveraine de Dieu ne se manifeste jamais avec plus d'éclat que lorsque la créature est libre.

On ne peut donc pas dire avec M. Reuss [1] que Paul a abordé « le problème du rapport du libre arbitre avec la prescience divine, » ni lui en faire un reproche. On ne peut pas dire non plus avec M. Godet (II, 316) « que Paul résolvait le rapport entre le plan de Dieu et la liberté de l'homme par la prescience divine. » Le fait est que Paul n'a pas pu songer à aborder ce problème par la simple raison que, selon lui, l'homme naturel est un esclave, privé de liberté et dont la volonté est radicalement impuissante. La liberté qu'il enseigne et dont il fait le couronnement des enfants de Dieu à l'avènement du αἰὼν μέλλων, est l'effet de la prédestination, de la vocation, de la justification et de la glorification des enfants de Dieu, en d'autres termes, elle est l'effet de la foi, non sa condition.

Cette doctrine, nous l'avons rappelé, a été dès l'origine de l'église une grande pierre d'achoppement. On l'a tour à tour dissimulée, combattue, rejetée au nom de la conscience, de l'évangile, de l'expérience, de la pratique. On y a vu l'interversion de tout ordre, la ruine de la morale, le tombeau de la piété. Il était donc impossible que Paul eût enseigné cette doctrine. Il fallut lui trouver un sens raisonnable et les expédients ingénieux n'ont pas fait défaut. Je ne répondrai à toutes ces alarmes et à tous ces scrupules que par les faits, et on me pardonnera ce corollaire qui n'est pas exégétique. La liberté, inaugurée par Paul et illustrée par sa vie, a trouvé d'illustres organes; ils s'appellent Augustin et Calvin, Coligny et Duplessis-Mornay, Guillaume le Taciturne et Marnix de Saint-Aldegonde, Arnauld et Pascal, Knox et Whitefield, c'est-à-dire les figures les plus imposantes et les plus élevées de l'histoire. L'histoire qui possède l'art des contrastes, nous en offre ici un autre et des plus frappants qu'on puisse imaginer. En face de la réforme naît le jésuitisme. La réforme affirme la servitude morale et la nécessité de la grâce pour l'affranchir; le jésuitisme au contraire proclame le libre arbitre. Et cependant, l'une émancipe les âmes et les peuples; l'autre les asservit. L'une enfante les plus grands caractères, l'autre fait des hommes autant de cadavres. Et pour dernier trait, dans l'église luthérienne la formation

[1] *Théol. chr.*, II, 117-119.

d'une morale chrétienne séparée ne se poursuit que par les théologiens de l'opposition, par l'école de Mélanchton, celle de Calixte, celle de Helmstädt. Au contraire, dans l'église réformée, qui dès le principe n'entendit pas la justification par la foi de manière à rendre la mission morale moins nécessaire, ce sont les calvinistes rigides qui s'appliquent à la morale, bien que dogmatiquement conçue, apparemment aussi pour montrer que la prédestination loin d'exclure l'action humaine l'impose [1]. Nous livrons tous ces faits tant à la méditation de ceux qui déclarent la doctrine de Paul « opposée à tout sens humain, » qu'à l'attention de ceux qui se font un devoir et une gloire de « la faire correspondre aux phénomènes humains où s'exprime la liberté de l'homme. »

[1] A. Schweizer, *Christl. Glaubenslehre*, I. B., pag. 33. Ajoutez Pfleiderer, *Grundriss der christl. Glaubens- und Sittenlehre*, 1880, pag. 42 : « Die lutherische Dogmatik stellt das religiöse Heilsgut über die sittliche Heiligungsaufgabe, die reformirte umgekehrt. »

F.-C.-J. VAN GOENS.

RITSCHL ET SA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE

D'APRÈS UN DE SES RÉCENTS ÉCRITS

PAR

GRETILLAT[1]

Ritschl, professeur à Göttingue, est probablement avec Wellhausen, le théologien de l'Allemagne dont on parle le plus aujourd'hui, et un théologien dont peut-être, soit en bien soit en mal, on parle trop. Son nom est devenu un de ceux qui s'imposent soit à l'admiration soit à la critique, et il suscite parmi les professeurs de théologie et les pasteurs des apologistes aussi ardents que ses adversaires. Je viens de lire et de repasser deux travaux issus de ce mouvement et trahissant tous les deux, dans des sens opposés, la vivacité de la polémique qui s'est engagée et se poursuit en Allemagne sur le nom de Ritschl; l'un est l'opuscule de M. Julius Thikötter, pasteur à Brême, qui s'est proposé d'exposer impartialement le système théologique du maître de Göttingue, mais qui l'a fait avec une intention apologétique accentuée trop souvent jusqu'au lyrisme; l'autre est un article publié dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1884, N° 2, et signé du « Pred. Dr. R. Wegener, » qui est au contraire un adversaire résolu.

Moi-même j'assistai l'été passé à Bâle à la leçon d'un cours donné par M. d'Orelli sur Ritschl, et je me disais à part moi que, même à le combattre, c'était faire à un homme beaucoup d'honneur.

[1] Discours prononcé à l'ouverture des cours de la faculté de théologie indépendante de Neuchâtel, le 1er octobre 1883.

La brochure du pasteur Thikötter commence par ces mots qui nous mettent suffisamment au courant de la situation :

« De nombreuses conférences pastorales se sont occupées dans l'été passé de la théologie de Ritschl, et se sont surpassées les unes les autres dans les condamnations prononcées contre elle. »

Voilà donc un homme à qui les oreilles doivent corner sans interruption et simultanément; mais j'imagine que quand c'est M. Thikötter qui parle ou qui écrit, l'oreille droite ne doit laisser aucun repos à l'illustre auteur de l'ouvrage en trois volumes intitulé : *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bonn, 2e édit., 1882. Lisez plutôt page 33 :

« L'état de l'Eglise évangélique peut se mesurer à la conduite qu'on tient envers un savant dans les choses de Dieu, qui a mis toute sa force théologique à conserver à l'Eglise son bien suprême, et à protéger la théologie évangélique contre la philosophie, pour assurer à la première le rang de maîtresse au lieu de celui de servante... Ce que l'aveuglement des adversaires s'est permis contre cette théologie, doit inspirer à tout cœur chrétien en état de juger l'état des choses une disposition composée, par parties égales, de douleur et d'indignation. »

M. Ritschl a toutefois un très grand malheur, si pourtant ce malheur n'est pas un bonheur, c'est d'être resté incompris. On nous a raconté que la Société théologique de Paris l'a pris dans le courant de l'année passée pour sujet d'un de ses entretiens, que M. Baldensperger lui a lu un rapport, publié dès lors dans la *Revue de théologie et de philosophie*, sur « la théologie d'Albert Ritschl, » et qu'on s'était séparé sans s'être entendu sur la véritable pensée du professeur allemand. Il ne faudrait pas en tirer un grief trop grave contre la Société théologique de Paris, et si j'avais à lui accorder le bénéfice des circonstances atténuantes, j'emprunterais les déclarations de Ritschl lui-même. Dans son opuscule intitulé *Theologie und Metaphysik* (Bonn 1881), « zur Verständigung und Abwehr, » il se plaint que trois de ses éminents confrères et contradicteurs, tous trois docteurs en théologie et parlant la même langue que lui, Luthardt de Leipzig, Frank d'Erlangen et Weiss de

Tubingen n'ont pas eu le mérite de l'entendre non plus, et que c'est faute d'avoir saisi le sens de ses paroles, ou pour avoir négligé de les sonder avec assez de persévérance, qu'ils ont commis de si grosses bévues à son sujet.

Je sais bien que Vinet a dit quelque part que la paresse et la vanité conspirent à nous prévenir en faveur de ce qui est clair ; mais peut-être eût-il dû ajouter que non moins souvent la paresse et la vanité de l'auteur conspirent à le prévenir en faveur de ce qui est profond. Pour moi, je souscris à l'avis de Doudan qui dit dans ses *Pensées et fragments* que les grands génies incompris, allemands ou français, doivent nous demeurer suspects. Tel d'entre eux serait devenu un membre utile de l'humanité, en paix avec les autres et avec lui-même, en s'imposant seulement l'obligation stricte de pénétrer toujours sa pensée de part en part, de percer et de repercer cette gaze plus ou moins légère qui flotte incessamment entre la pensée de l'auteur et le papier qu'il noircit. M. le prédicateur Wegener paraît partager cette opinion à l'endroit de Ritschl, qu'il accuse assez lestement de ne pas s'être toujours compris lui-même ; voici ses termes : « Ensuite de sa savante marotte d'exprimer son idéalisme subjectif dans un langage objectif, il s'est barré à lui-même la voie, a fermé à tout autre l'accès de l'intelligence, et nous autorise à douter que jamais, du zigzag de ses pensées, il rentre dans la ligne droite du raisonnement ! »

Je ne sais si je me trompe, mais on dirait qu'en composant son opuscule dans un but, si j'en crois le titre, de conciliation et de défense, M. Ritschl était de fâcheuse humeur, qui a déteint sur la façon dont il traite ceux de ses confrères qu'il a estimés dignes de son courroux. Je n'en citerai qu'un ou deux exemples.

A propos de deux opinions de Luthardt, jugées contradictoires l'une à l'autre, et qui se trouvent l'une au recto, l'autre au verso d'un feuillet, Ritschl écrira, page 5 : « Ce jeu du hasard sur la patiente feuille de papier nous indique l'unique rapport raisonnable qui puisse être saisi entre ces deux propositions. » Sur le professeur Weiss de Tubingue, qui a commis il y a quelques années un écrit intitulé : *Die christliche Idee*

des Guten, nous apprenons ce qui suit : « Un homme qui a pu exhiber une pareille production théologique ne doit pas avoir, à mon jugement, une disposition particulière à comprendre une théologie comme la mienne, qui n'est pas descendue des généralités supérieures. » Plus loin encore, comparant le même confrère à Procuste, il leur accorde à chacun d'eux une qualité et un défaut : « Son modèle Procuste était sans aucun doute fort spirituel, mais violent en même temps. Dans le domaine de la connaissance scientifique, ces deux qualités se réunissent dans la sophistique. »

Dans la dernière page de son opuscule, il laisse échapper l'aveu du mobile de sa publication, qui a été l'impatience : « Ma patience, écrit-il, s'était résignée longtemps aux attaques de Frank et de Luthardt; mais dans un jour du commencement d'avril, la controverse sur la métaphysique m'a atteint de divers côtés d'une façon si immédiate que je me suis résolu à discuter publiquement ce thème. »

La manière de notre auteur est donc en tout premier lieu passionnelle et égotique, et il paraît affectionner, dans les comparaisons qu'il fait entre lui et ses collègues, l'expression : « meine Theologie. »

Et que reprochent donc à Ritschl ses malavisés contradicteurs? Peut-être, par le prisme de leurs aberrations diverses, réussirons-nous à discerner la vérité, je veux dire la véritable pensée du professeur de Göttingue. Lui-même va nous mettre sur la voie dans la brochure apologétique et explicative citée plus haut.

C'est Luthardt qui accuse la théologie de Ritschl, à raison de l'exclusion qui y est prononcée contre tout élément métaphysique, de réduire le christianisme à une quantité morale, et de méconnaître par rationalisme son essence divine. C'est Frank qui reproche à notre auteur de ravaler ou d'évider la notion de Dieu en définissant Dieu par l'amour, sans avoir préalablement rattaché cette définition à la notion de l'absolu. C'est Weiss qui triomphe de ce que, pour Ritschl, le Saint-Esprit n'est rien de réel ni d'essentiel.

M. Wegener, dans l'article précité, pousse plus loin encore

l'attaque en assimilant l'idéalisme subjectif du théologien de Göttingue au scepticisme que, dans le siècle passé, l'évêque Berkeley a tenté de déduire scientifiquement des prémisses de Leibnitz.

Notre intention ne saurait être d'exposer les parties du système de Ritschl contenu principalement dans son ouvrage : *Lehre der christlichen Rechtfertigung und Versöhnung*. Je désire m'en tenir aujourd'hui aux principaux linéaments de sa méthode, empruntés à l'opuscule : *Metaphysik und Theologie*. D'ailleurs la doctrine du maître a subi une notable transformation depuis 1874, époque de la première apparition de *Rechtfertigung und Versöhnung*, où il se rattachait encore à la philosophie de Kant qu'il a abandonnée dès lors.

Il est vrai que nommer en théologie ou en philosophie une méthode ou une théorie de la connaissance, est bien souvent une de ces façons de dire par lesquelles on se trompe et on nous trompe. Qu'est-ce qu'une méthode? que devrait-elle être apparemment? Un extrait de la logique générale appliquée à l'usage d'une discipline ou d'un système particulier, dans le but légitime d'épargner au chercheur de la vérité toutes les chances d'erreur que pourraient faire surgir sur sa route le préjugé ou le parti pris. Toute méthode scientifique s'annonce comme destinée à assurer la recherche sincère, impartiale et désintéressée de la vérité. Or, j'ai remarqué plus d'une fois que c'était tour à tour la thèse secrètement préconçue qui avait dicté la méthode, laquelle une fois formulée sous les auspices d'une impartialité et d'un désintéressement apparents, servait ultérieurement à faire passer la thèse, revêtue ainsi d'un échafaudage trompeur et d'une autorité usurpée. En d'autres termes, la conclusion du système était déjà tout entière tacite, latente et préjugée dans la méthode qu'on ne donnait que comme une auxiliaire pour la découvrir. C'est ainsi que tout système déterministe, par exemple, se fera précéder d'une méthode idéaliste ou intellectualiste; et Rothe, entre autres, déjà acquis tacitement à une conception du monde exclusive de la liberté et décidé d'avance à retrouver comme résultat de son opération cette thèse préconçue, instituait dans les prolégo-

mènes de son Ethique, comme seule légitime, la méthode qui la renfermant déjà tout entière devait y conduire, et comme le seul instrument sûr de connaissance, le raisonnement purement dialectique ou aprioristique.

Le nom de Rothe appelle celui de Ritschl par contraste, car la méthode de connaissance du second de ces théologiens est justement l'opposé de celle du premier qui suscitait tant d'admirateurs il y a un quart de siècle. Ritschl pourrait même être appelé l'adversaire de Rothe, le représentant le plus autorisé de la réaction de la pensée contemporaine contre l'idéalisme absolu hérité de Hegel, dont Rothe fut le dernier représentant illustre dans le domaine de la théologie. On indiquait comme la seule voie pour atteindre la vraie connaissance des choses, l'enchaînement logique et mathématique des idées nécessaires, s'engendrant successivement par leur seule virtualité intrinsèque, et on répudiait formellement, comme attentatoire à la dignité de la science et menaçante pour la sincérité de ses résultats, toute intervention, au cours de cette évolution de logique pure, du fait concret et empirique, toute donnée expérimentale. Ritschl, lui, professe au contraire un souverain mépris pour ce qu'il appelle la métaphysique, pour toute idée générale et non donnée par l'expérience, pour toute méthode comportant de semblables résultats, et on peut dire qu'il a fait sa vocation de l'expulsion de cette malencontreuse métaphysique du sein de la théologie. La méthode de Rothe était l'idéalisme ou l'intellectualisme pur; je ne crois pas faire tort à celle de Ritschl en la caractérisant comme une sorte de positivisme rappelant fort l'*associationisme* de Stuart Mill.

N'exagérons point cependant la pensée de notre auteur qui ne s'irrite de rien autant, à ce qu'il paraît, que d'être mal compris; toutefois dans le cas particulier, si nous le comprenions mal, il devrait ne s'en prendre qu'à lui-même. En effet, après avoir paru exclure dans la première moitié de son opuscule la *métaphysique* de toute opération scientifique, après nous avoir répété sur tous les tons : La métaphysique, voilà l'ennemi! tout à coup il se ravise, pag. 38, et déclare qu'on le calomnie en prétendant qu'il rejette toute métaphysique de la

théologie, puisqu'il ne condamne que la mauvaise. L'explication n'était pas superflue; elle m'a paru en revanche quelque peu tardive, et je signale à ce propos une habitude d'écrire des théologiens allemands que je suis obligé de qualifier de très vicieuse, et qui consiste à disséminer les divers éléments d'une exposition au gré du hasard de leurs pensées, au lieu de les classer tous en leur lieu et à leur rang. Nous pourrions nous plaindre de plus que rarement l'ouvrage qu'on nous offre, se suffit à lui-même, qu'il ne forme point un tout organique et complet, et qu'il suppose volontiers, pour être entendu, l'étude faite de toutes les productions, peut-être fort disséminées, du même auteur.

« Si, lisons-nous page 38, je possède en théologie une compétence scientifique qui, d'une manière générale, ne m'a pas été contestée, je suivrai une théorie qui, dans la détermination des objets de la connaissance, se règlera d'après une notion de la chose, sera métaphysique par conséquent. Dès lors le débat entre Luthardt et moi se réduit à décider quelle est en théologie la métaphysique légitime. »

Voilà donc qui est fait : ce n'est pas la métaphysique en soi que Ritschl répudie ; c'est la métaphysique de Luthardt, c'est-à-dire la fausse ; et nous commençons à craindre que le terme de métaphysique ne se trouve être un de ces récipients élastiques où l'on jette tout ce qu'on juge hors d'usage. Car franchement, s'il ne s'agissait que d'éliminer la fausse métaphysique, il ne valait pas la peine de faire tant de bruit, car chacun a la prétention d'en faire autant.

Mais quelle est-elle cette métaphysique ou cette fausse métaphysique dont Ritschl a entrepris de délivrer la pensée contemporaine? et quelles sont les méthodes de connaissance qui ont eu ces tristes résultats ?

« La métaphysique, écrit Ritschl page 6, alors qu'il semble condamner cette chose-là comme telle, est, comme on sait, le titre fortuit de la « première philosophie » d'Aristote. Cette discipline est vouée à la recherche des raisons générales de tout être. Or les choses qui occupent le champ de nos connaissances se distinguent en nature et en vie spirituelle. Dans la

recherche des raisons communes à tout être, on fait abstraction des caractères particuliers dans lesquels se marque la distinction de la nature et de l'esprit, et par lesquels ces groupes sont reconnus comme des quantités distinctes. Les apparitions ou les quantités, soit naturelles soit spirituelles, sollicitent la connaissance métaphysique seulement en tant qu'elles doivent être conçues comme des choses en général.

. . . . . .

» La connaissance philosophique de la nature et de l'esprit surpasse en valeur la connaissance métaphysique, qui recherche les deux grandeurs comprises seulement sous la notion de la chose en général, et par conséquent superficiellement. La connaissance métaphysique de la nature et de la vie spirituelle comme de *choses* est à priori ; elle fixe les formes naissant dans l'esprit qui connaît, et qui, à travers le flot des sensations et des perceptions, arrive à fixer les objets de la représentation. »

Nous avons déjà, me semble-t-il, un exemple de la façon dont notre auteur traite les prévenus qui comparaissent à sa barre, car j'allais dire que Ritschl fait ici à la métaphysique une chicane d'allemand. Pourquoi faut-il qu'à la différence de la connaissance dite philosophique qui, elle, est approfondie et non superficielle, la connaissance métaphysique se comporte comme neutre entre les deux quantités de la nature et de l'esprit, ne retenant de sa recherche que la notion la plus indéterminée de l'une et de l'autre? Cette condition de la recherche et de la connaissance métaphysique est purement et simplement imaginée par l'auteur et importée dans le débat, sans qu'on nous ait prouvé qu'il ne puisse pas y avoir une connaissance métaphysique ou ontologique, — car ces deux mots sont déclarés plus loin synonymes, — de la nature comme telle et une connaissance métaphysique ou ontologique de la vie spirituelle.

Cette première définition de la métaphysique est donc, selon nous, entachée d'arbitraire ; malheureusement elle n'est ni la plus générale ni la seule ; et le principal reproche que nous ayons à faire à cet opuscule, c'est, nous le répétons, que nous

y cherchons en vain une définition précise et complète de toutes les formes erronées de la pensée que nous devons haïr sous le nom de métaphysique ou de fausse métaphysique, et qui les réunisse toutes dans une synthèse immédiatement reconnaissable à l'esprit. Après avoir terminé la lecture de la brochure : *Theologie und Metaphysik*, nous restons confirmé dans l'opinion que l'auteur a rassemblé pêle-mêle sous la seconde rubrique tous les systèmes et toutes les méthodes théologiques qui ont eu le don d'irriter ses nerfs. Et c'est cette impressionnabilité nerveuse, cette omission d'une définition impartiale et correcte, ce mépris de la synthèse si nécessaire cependant à tout esprit qui réfléchit, qui justifiera le blasphème que nous allons proférer en ces termes : que malgré l'érudition incontestée de l'auteur, sa compétence, incontestée des autres aussi bien que de lui, en matière théologique, une puissance d'analyse non moins incontestable, une langue pesante et tortueuse, et apparemment la seule appropriée à des idées aussi neuves et à des matières aussi profondes, l'opuscule *Theologie und Metaphysik* ne saurait être classé parmi les ouvrages fortement pensés. Puisse ce jugement à la fois sommaire et téméraire ne pas passer pour une basse vengeance du mal que la double ou la triple lecture que j'en ai faite m'a causé !

Tâchons donc de démêler à travers les *zigzags* décrits par la pensée de notre auteur, les principales formes et les caractères de la métaphysique dénoncée à l'animadversion publique.

« Il y a, écrit-il page 30, une opinion vulgaire des choses, objets de nos connaissances, qui se révèle à une observation plus exacte comme incertaine lorsqu'il s'agit de les distinguer et prématurée lorsqu'il faut les réunir. Les sensations procurées par nos sens nous offrent la première et la dernière garantie que les choses perçues par la sensation qu'elles éveillent, existent réellement. Et ce fait demeure, bien que maintes perceptions, qui accompagnent nos sensations soient illusoires, et que cette illusion persiste pour nous. Nous tenons les choses perçues et senties pour réelles, même lorsque la sensation

qu'elles nous ont causée n'est plus qu'à l'état de souvenir, parce que nous supposons avec raison que dans l'intervalle d'autres ont reçu les mêmes impressions que nous. »

Formés que nous sommes tous à l'école de la métaphysique traditionnelle, nous attendons qu'on va nous dire après un semblable début : c'est là l'opinion vulgaire qui ne juge des choses que d'après l'apparence sensible, qui s'arrête au phénomène toujours variable; mais l'intelligence en quête de la vérité pure porte en elle une ambition plus haute que celle de percevoir le phénomène sensible, la forme changeante des choses ; elle fait abstraction, par un procédé qui lui est propre, de l'accident et du fait particulier, elle aspire à l'idée ; elle surprend la loi ; elle atteint l'être, la chose en soi, la fameuse « chose en soi, » *das Ding an sich!*

Ainsi, disons-nous, parlait et raisonnait la métaphysique traditionnelle, sur les genoux de laquelle nous avons tous été bercés. Eh bien, c'est ici précisément que l'originalité de Ritschl commence. Ce que nous croyions être l'opinion scientifique, il l'appelle, lui, l'opinion vulgaire; et ce que nous nommions l'opinion vulgaire, la foi au phénomène est passée chez lui au rang d'une opinion scientifique. Je commence donc à me demander si le *vulgus* de la ville de Göttingue serait d'une race particulière dans l'ensemble de l'espèce humaine. Bref, je laisse la parole à mon savant contemporain :

« L'opinion vulgaire, continue-t-il, rattache à ce fait la conclusion que les choses qui sont, peuvent être conçues par la représentation exacte et l'enquête ultérieure, telles qu'elles sont en soi (dass die Dinge, welche da sind, durch die nachfolgende genaue Vorstellung und Erforschung so begriffen werden können, wie sie an sich sind.) Mais cette distinction qu'on institue ainsi entre les choses, telles qu'elles sont en soi, en dehors de toute relation à nos sensations et à nos aperceptions (zu unserer Empfindung und Wahrnehmung), et leur existence pour nous, est une erreur de l'opinion vulgaire. Car on sépare ici ce qui à l'origine du fait était indivisé. Aux relations au sein desquelles nous apercevons l'existence des choses en général, appartient aussi nécessairement et infailliblement leur relation

à nous, qui sommes les sujets de la sensation, de l'aperception, de la représentation. Qu'on l'oublie dans bien des cas, la réflexion scientifique qui, comme telle est exacte et complète, ne saurait l'ignorer. Car les choses que nous pourrions soumettre à l'épreuve en elles-mêmes, et indépendamment de leur relation à nous, sont nécessairement inconnaissables pour nous. Supposé qu'il fût vrai que les choses perçues dans leurs relations à nous ne fussent qu'illusions et apparences trompeuses, nous ne pourrions pas le constater; toute mesure nous manquerait pour cela. »

Et comme les notions de substance, de cause, ne sont pas données par l'expérience qui ne nous apporte que des effets, ces notions en apparence si indispensables à l'être, sont ramenées par notre auteur à des faits subjectifs. Ecoutons-le là-dessus, page 17 :

« On ne connaît complètement une chose que dans ses qualités, c'est-à-dire dans ses effets sur notre aperception et sur d'autres choses. Les apparitions qui sont aperçues dans un espace limité, dans une situation ou une série toujours la même, et dont les modifications se produisent dans des limites et un ordre déterminés, se présentent à notre conception dans l'unité de la chose d'après l'analogie de l'âme pensante qui, dans l'échange de ses sensations correspondantes, se sent et se souvient d'elle-même comme d'une unité permanente. »

Ainsi la catégorie de l'unité que nous rapportons à chaque cause externe de nos sensations, n'est en réalité que le reflet de la conscience que l'âme a d'elle-même, transporté par elle dans la chose extérieure à elle, et n'a par conséquent pas de réalité en dehors du moi. Cette singulière théorie est répétée, page 36 :

« L'impression que la chose perçue est une dans l'échange de ses caractères naît de la continuité du sentiment du moi, en dedans de la série de nos sensations excitées par la chose. De plus la conception de la chose comme cause et comme but d'elle-même provient de la certitude que je suis cause et but dans les effets causés par moi. »

Peut-être les citations que nous venons de faire suffiraient-

elles déjà à justifier la qualification de *positiviste* que nous avons attachée à la méthode de Ritschl. Il n'y aurait en tout cas dans cette appellation ni dédain ni injustice, mais une simple tentative de classification n'impliquant pour le moment aucune appréciation favorable ou non, soit du positivisme en général, soit de la méthode classée sous cette rubrique.

Nous ne saurions nous dispenser toutefois de marquer d'ores et déjà en passant la note de scepticisme qui se dégage des prémisses que nous venons de poser, et qui trahirait une fois de plus au besoin son affinité avec le positivisme, lequel porte en effet le scepticisme dans ses flancs. La *chose en soi*, qu'on se déclare impuissant à atteindre, existe-t-elle réellement ? Ritschl l'ignore et, qui plus est, il ne s'en soucie point. Les choses perçues ainsi dans leur relation à nous, ont-elles une réalité objective et essentielle ? Ces effets que je perçois émanent-ils d'une cause substantielle ? Peu vous importe ! qu'il vous suffise de les percevoir comme réels. On ne nous dit pas même comme Kant que cette chose en soi qui échappe à l'investigation de la raison pure, se retrouvera devant les pas de la raison pratique. Non, elle est déclarée indifférente à la fois à ma pratique et à ma connaissance. Nous voici à Berkeley, ou du moins nous sommes devenus ses voisins.

Un autre point m'inquiète dans l'exposition qui précède, et je le signale ici déjà à votre attention, afin que vous m'aidiez à le résoudre dans la suite de notre examen, ou que vous confirmiez ma présomption que la brochure : *Theologie und Metaphysik* nous laisse sans solution. Quand on me parle des relations de la chose à nous, encore devrait-on s'expliquer, car le terme « relations » est susceptible de plus d'une acception. S'agit-il seulement des relations sensibles qui se traduisent par les perceptions de la vue, de l'ouïe ou du tact, ou aussi de relations spirituelles, de contacts d'esprit à esprit? La première alternative semblerait la vraie, si nous nous en tenions aux termes du passage précité, et alors la qualification de positiviste serait doublement justifiée; mais suspendons notre jugement jusqu'après une instruction plus complète de la cause.

Encore une question préalable toutefois. Que signifie ce

pronom de la première personne du pluriel? Qui sont ces « nous »? Est-ce M. Ritschl et moi? ou M. Ritschl comme représentant de l'opinion scientifique et adversaire dé l'opinion vulgaire et de la mienne? N'est-il pas supposable que les relations de la chose à « nous » varient d'un individu à l'autre et de M. Ritschl à moi? d'où il semblerait résulter que ce qui serait vérité et réalité à Göttingue serait illusion et être de raison à Neuchâtel, ou vice versa.

Ah! messieurs les théologiens et les philosophes, sachez-le bien, vous mettez immédiatement en défiance le *profanum vulgus* dans lequel je me range, en employant ainsi vos termes absolus : *la* sensation, *la* raison, *la* conscience, *le* Bewusstsein que vous opposez au *Sein*, qui ne désignent en réalité que la sensation, la raison, la conscience, le Bewusstsein de M. X ou de M. Y, et vous me provoquez à vous retourner le mot du personnage d'une des fables de Florian : « *Nous* n'est pas le bon mot, mais *vous*, c'est différent! »

Mais encore une fois suspendons, suspendons notre jugement, suspendons-le, vous dis-je, car à ce premier vice de l'opinion vulgaire, qui consiste à rechercher la substance derrière le phénomène. s'en ajoute un second, d'après notre auteur :

« Ce second vice de l'opinion vulgaire des choses réside (pag. 32) dans le fait que le souvenir dans lequel nous fixons les perceptions réitérées d'une chose est affecté d'une certaine neutralité à l'égard des variations successives observées dans la chose. Le souvenir est le résultat toujours plus ou moins effacé de l'abstraction involontaire que nous opérons sur les apparitions relativement variables de la chose dont il s'agit. L'image de souvenir acquiert par là une consistance et une perspicuité dans la série de ses traits qui ne répondent à aucune des observations particulières dans lesquelles la chose avait été donnée. Il se forme donc en nous deux images de la chose, postposées l'une à l'autre, l'image de souvenir qui reste à l'arrière-fond, attirant à elle tous les traits distinctifs de la chose fournis successivement par la sensation, et l'image incessamment mobile, variable et active résultant de l'aperception

immédiate de la chose. Or l'image de souvenir, étant quiescente, indifférente et indéterminée, acquiert un crédit exagéré pour l'esprit non cultivé qui y rapporte la causalité des sensations mobiles et momentanées qui se produisent à la surface antérieure de la chose.

» Mais la combinaison illicite de l'image de souvenir et de l'intuition directe des choses devient surtout fâcheuse en s'introduisant dans la métaphysique scientifique. Car la croyance qu'on puisse connaître les choses en soi, dans l'espace derrière leur apparition et dans le temps avant cette apparition, n'est pas autre chose qu'un rejet trompeur de l'image de souvenir (ist nichts als ein täuschender Niederschlag des Erinnerungsbildes) que l'on a obtenu, derrière les premières observations, et que l'on a à disposition avant les observations suivantes. L'image de souvenir, à laquelle nous avons raison d'attribuer le rôle de contribuer à soulager et à raffermir notre faculté de connaître, est surfaite ou faussement évaluée, en ce qu'elle est substituée à la réalité propre de la chose. Sans doute la fixité et la clarté qu'elle porte en elle semblent justifier ce préjugé, en ce que ces propriétés paraissent favorables au besoin de connaître. Mais la pâleur et l'indétermination qui dans d'autres relations de l'image de souvenir en compensent la fixité et la clarté, atténuent de nouveau les garanties apparentes de sa réalité. »

C'est ainsi que les deux catégories de l'espace et du temps qui pas plus que celles de cause, de substance et d'unité, n'existent dans la chose en soi, sont nées pour notre esprit, selon M. Ritschl, des combinaisons diverses de l'image immédiate de la chose et de l'image de souvenir que nous plaçons instinctivement mais illusoirement derrière et avant l'image changeante issue de l'intuition immédiate.

Ténébreuse explication en vérité de la genèse des catégories les plus élémentaires de mon vulgaire esprit qui, dès son premier éveil et avant toute production d'aucun « Erinnerungsbild, » place dans l'espace la chose que je perçois et dans le temps le fait que je connais. Vous me dites, ô puissants penseurs, que ces catégories sont des illusions de mon esprit,

nécessaires à toute acquisition de connaissance, selon Kant, superflues selon Ritschl, et que la « chose en soi, » si elle existe, est absolument indépendante de l'une et de l'autre. Vous me le dites et ne me le prouvez pas, et je persiste à croire, jusqu'à meilleur avis, que le temps et l'espace ont été posés par le Créateur comme des entités réelles, aussi réelles que l'existence même de la créature. Oh! que je le trouve plus vraiment philosophe l'enfant que je considère dans son berceau, apprenant à distinguer le moi et le non-moi, soit qu'il palpe de ses deux mains son talon en l'air pour s'assurer que ce talon est bien lui, soit que, s'étant cogné la tête contre l'angle de bois, il ait éprouvé, à ne s'y plus laisser prendre à l'avenir, la réalité de « la chose en soi. »

Mais revenons à Ritschl qui lui-même nous ramène à Platon. Car Ritschl n'aime pas Platon, qui fut un des plus illustres métaphysiciens, en d'autres termes, un des plus illustres prestidigitateurs que la machine ronde ait portés, et dont la fameuse théorie des « idées, » censées génératrices des choses particulières, n'était qu'une forme de « l'opinion vulgaire. » L'idée d'espèce va donc disparaître sous l'effort de la dialectique de Ritschl, comme celles de substance et de cause. « L'idée en effet, dans le sens de Platon, n'est non plus que l'image de souvenir de plusieurs choses semblables dans la pluralité de leurs caractères homogènes . . . . . , la notion d'espèce; mais précisément ces notions d'espèce, formées par nous, doivent être les choses au sens propre, et mises en rapport avec elles, les choses perçues par le sens n'existent que pour autant qu'elles participent à ces idées. Ces types éternels de toute existence particulière sont purement pour soi, exempts des modifications de ce qui participe à elles, dans un milieu intelligible, accessibles seulement à la pensée. Les choses particulières ne sont que les images des idées... Cette intuition du monde est atteinte des mêmes vices que nous avons reconnus dans le procédé ordinaire de l'intelligence. Platon nous induit à penser « les choses en soi, » abstraction faite de leur apparition particulière. De plus, il institue ces « choses en soi » comme les causes des effets attachés aux

choses particulières, vu que celles-ci ne sont que pour autant qu'elles participent aux idées »... Or ces idées doivent perdre en perspicuité et en consistance ce qu'elles gagnent en étendue, en couvrant des exemplaires et des genres plus nombreux. (Dieselben werden um so blasser und unbestimmter, ja sogar schwankender in sich, je mehr Exemplare oder Unterarten sie decken sollen.) Prenons un exemple :

« Est-ce que, demande notre auteur, pag. 35, une pomme représente une idée ferme et claire? Les caractères spécifiques de la grosseur, de la figure, de la couleur, du goût, de la structure intérieure devront toujours être représentés dans une *scala* délimitée mais fuyante (in einer begrenzten, aber gleitenden scala)... Nous appelons la pomme ronde, rousse, douce, en rattachant les sensations tactiles, visuelles et gustuelles au lieu dans lequel les relations correspondantes de la figure, de la couleur et du goût ont été perçues. Ce sont précisément ces relations qui se sont rencontrées dans un lieu commun à la suite de perceptions réitérées que nous réunissons dans la représentation d'une chose, laquelle existe dans ses relations, que nous connaissons seulement en elles et que nous dénommons avec elles. Le rapport à la chose des caractères prénommés, qui sont fixés par les sensations, rapport que nous désignons dans les jugements suivants : cette chose est ronde, rouge, douce, signifie que nous ne connaissons le sujet de cette proposition que dans ses prédicats... Il ne faut donc pas s'attendre, sous peine de se tromper soi-même, à rencontrer dans la notion de l'espèce une connaissance ferme et claire. Mais dans la mesure où vous purifierez la notion de l'espèce de cet élément d'incertitude, pour la ramener à des contours fermes et précis, vous vous convaincrez qu'elle redevient dans votre souvenir l'ombre des choses réelles, destituée elle-même de toute réalité. »

Et nous voilà en effet à l'opposite du platonisme qui enseignait que les choses particulières ne sont réelles que dans la mesure de leur participation aux idées.

Malgré l'affectation que met notre auteur à opposer sa méthode à la tradition courante, il n'a pas réussi à nous dissimuler

absolument sa filiation. La théorie de la connaissance que nous venons d'entendre répond à un nom dans l'histoire de la théologie et même de la scolastique ; elle s'appelait, il y a bien des siècles déjà, le nominalisme, qui désignait l'opinion selon laquelle les universaux n'existent pas *ante rem*, mais *post rem*. Les réalistes et Platon à leur tête ne voulaient connaître que la pomme et prétendaient ignorer les pommes. Les nominalistes et M. Ritschl à leur suite prétendent ne connaître que des pommes, et ne veulent pas entendre parler de la pomme. Je voudrais demander à ces derniers comment il se fait que l'année 1883 ait produit tant de pommes, si la pomme est une pure abstraction de mon esprit; et s'il nous était permis d'insinuer notre opinion entre de si graves autorités, je dirais que je mange volontiers des pommes tout en croyant à la pomme.

Mais vous allez me faire observer que l'exemple de la pomme menace de nous éloigner singulièrement de la question théologique et du grand débat qui se livre aujourd'hui entre l'école de Ritschl et l'orthodoxie traditionnelle sur la préexistence idéale ou personnelle de Christ, sur la personnalité du Saint-Esprit, sur la nature humaine et l'origine du péché. Pas autant que vous le croyez; toutes les questions sont solidaires les unes des autres; je l'ai déjà imprimé quelque part : l'homme ne peut parler, même des éponges, d'une façon entièrement désintéressée; et je compte bien arriver à la personne de Christ avant la fin de ce discours. (*A suivre.*)

L'ENSEIGNEMENT DES DOUZE APOTRES

I

Introduction.

Le métropolitain Bryennius de Nicomédie a publié cet écrit « apostolique » en 1883, à Constantinople, d'après un manuscrit de Jérusalem de l'an 1056, renfermant en outre la Synopse des livres bibliques de Jean Chrysostome, l'épître de Barnabas, la première et la seconde épître de Clément de Rome et celles d'Ignace d'après la rédaction postérieure.

A quelle *époque* appartient la Διδαχή? Est-ce à la fin du premier siècle, comme la première épître de Clément et peut-être celle de Barnabas, laquelle a été en tout cas écrite avant 119, puisque cette année-là l'empereur Hadrien érigea à Jérusalem un temple païen, tandis que Barnabas prédisait encore (chap. XVI) la reconstruction d'un temple juif par les païens mêmes? La Διδαχή ne serait-elle pas plutôt de la fin du IIe siècle, ou du IIIe, époque à laquelle il faut assigner la dernière rédaction des épîtres d'Ignace, ou même du IVe siècle, auquel appartient Chrysostome?

La question nous paraît tranchée par la notice que nous trouvons dans le second fragment d'*Irénée*, publié par Pfaff, où ce père de l'église parle des *secondes prescriptions des apôtres*, δευτέραι τῶν ἀποστόλων διατάξεις, à propos des offrandes de la nouvelle alliance, destinées à accomplir la prophétie de Malachie I, 11 : « Mais depuis le soleil levant jusqu'au couchant mon nom sera grand parmi les nations, et en tout lieu on offrira à mon nom du parfum et une oblation pure ; car mon nom sera grand parmi les nations, a dit l'Eternel des armées. » En

effet ce même passage est cité par rapport aux offrandes pour l'eucharistie dans le XIVe chap. de la Διδαχή, c'est-à-dire dans la *seconde* partie qui, du chap. VII au XVIe, traite des devoirs des communiants, tandis que les six premiers chapitres donnent l'instruction des catéchumènes. Ce serait là la *première* διάταξις nommée aussi Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν ιβ' ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν. (D'après le troisième fragment, les *premières diataxes* seraient celles du Nouveau Testament : ἔταξαν οἱ ἀπόστολοι μὴ δεῖναι ἡμᾶς κρίνειν τινὰ ἐν βρώσει, etc. Col. II, 16.)

Eusèbe, dans son catalogue des écrits supposés mais non hérétiques, nomme après le Pasteur d'Hermas l'Apocalypse de Pierre, l'épître dite de Barnabas, et enfin « les Διδαχαί dites des apôtres. » Il faut donc reporter celles-ci à l'époque qui vit éclore ces autres écrits, antérieurs à Irénée, par conséquent à la première moitié du IIe siècle, et même à l'époque *antérieure à l'établissement de l'épiscopat*, comme on le verra par la suite[1].

Il nous reste à examiner les autres témoignages relatifs à la Διδαχή. Et d'abord l'*épître festale* d'Athanase (39) qui nomme, avant le Pasteur, la Δ. καλουμένη τῶν ἀποστόλων parmi les écrits non canoniques, mais acceptés (τετυπωμένα) par les pères pour être lus par les catéchumènes. Cette même Δ. À. se trouve encore dans sa *Synopse des Antilégomènes*, ainsi que dans la *Stichométrie* de Nicéphore († 820) où lui sont attribuées 200 lignes (elle en compte 203 dans le manuscrit).

Epiphane (Haer. LXXX,7) cite après la parole de Dieu la *doctrine* Διδασκαλία, de même qu'Anastase Sinaïte, dans son catalogue des livres sacrés, mentionne les Περίοδοι καὶ διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων (les Recognitiones et Homélies ?) avant les Διδασκαλίαι de Clément, d'Ignace et de Polycarpe.

Mais ces dernières Διδασκαλίαι ne contenant pas l'instruction des catéchumènes et étant remplies de prescriptions hiérarchiques, répondent plutôt aux six premiers livres des *Constitu-*

[1] *Clément R.* paraît avoir été une des sources de la Δ. C'est pourquoi l'on pourrait aussi admettre que l'auteur a consulté Hermas et Barnabas. Toutefois la question de la priorité pourrait également être plaidée en faveur de la Δ.

tions dites apostoliques, attribuées au IIIe siècle par de Lagarde et qui, ainsi que les deux *derniers* ne sont qu'une amplification de la Διδαχή. Elles sont qualifiées de διδασκαλία ἱερά; VI, 14, il est dit : Tous, réunis, nous vous avons écrit cette Didascalie catholique; 18 : nous vous avons laissé, à vous *évêques*, et aux autres prêtres, cette D. catholique. Les six livres en question avant de recevoir le titre de *Constitutions* ou de Διαταγαί ou Διατάξεις, ont même eu d'abord celui de *Didascalie*, comme chez Epiphane (XLIV, 4; LXX, 10; LXXV, 6; LXXX, 7) et Maximus Confessor, au VIIe siècle, qui cite déjà le 7e et le 8e livre, rejetés par le synode œcuménique de 691-692. Aussi les textes syriaque, arabe et éthiopien ne les contiennent-ils pas.

Ce qui nous est rapporté par *Epiphane* de sa Διδαχή ou Διδασκαλία ne répond pas non plus au texte de Bryennius. On ne trouve pas dans ce dernier : Φυτεία θεοῦ καὶ ἀμπελὼν ἡ καθολικὴ ἐκκλησία (Haer. XLV, 4) ni la défense de couper la barbe (LXXX, 7). La prescription sur l'excommunication pourrait répondre à celle du chap. XV; en revanche, celle de célébrer la semaine sainte depuis le lundi après les Rameaux (LXX, 12) ne se trouve pas dans la Δ. ni celle qui défend de jeûner depuis Pâques jusqu'à Pentecôte ou de prendre autre chose pendant la semaine sainte que du pain, du sel et de l'eau. On n'y trouve que le mercredi et le vendredi comme jours de jeûne. La première Δ. ne prescrit pas non plus de ne pas jeûner quand les Juifs jeûnent (LXX, 10, 11) c'est-à-dire de se séparer d'eux pour la célébration de la pâque, ce qui eut lieu après la dispute pascale soulevée depuis 153. La Didascalie égyptienne se rapporte à la même dispute, d'après Pierre d'Alexandrie (300-311).

Rufin a nommé, au lieu de la Διδαχή, les *deux Chemins* et le *Jugement de Pierre*. Ce livre (qui paraît différer de celui qui a pour titre Αἱ διαταγαὶ αἱ Κλήμεντος καὶ κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων) attribue à l'apôtre Jean Math. XXII, 40; à Matthieu Luc VI, 31; à Pierre le chap. II de notre Διδαχή, à André, Philippe, Simon, Jacques et Nathanaël le chap. III; à Thomas, Céphas et Bartholomée le chap. IV. L'auteur de notre Διδαχή a songé aussi peu que pseudo-Barnabas à répartir ses instructions entre les douze apôtres, comme on l'a fait pour le symbole et pour les *Ca-*

nons dits *apostoliques*, où Pierre parle de l'élection des évêques, Jean de celle des presbytres par l'évêque, Jacques de celle du lecteur, Matthieu et André de celle du diacre et des diaconesses, Céphas des veuves, Philippe des laïques, — et d'après lesquels Jean décida que les femmes ne devaient pas assister à la consécration de la sainte cène, Pierre que les femmes ne devaient pas prier debout mais assises, Jacques qu'elles étaient appelées à la diaconie, Philippe que les laïques seront reçus pour leurs bonnes œuvres. — Des *deux chemins*, celui *de la mort*, qui n'est qu'indiqué dans cette répartition, se trouve aussi, comme *chemin des ténèbres*, chez Barnabas chap. XX; l'un et l'autre apparaissent avec beaucoup d'amplifications et de paraphrases dans le 7e livre des constitutions dites apostoliques.

Ces productions hybrides et exubérantes d'une époque postérieure ne servent qu'à faire mieux ressortir la simplicité apostolique de notre Διδαχή. Celle-ci a emprunté aux Act. II, 42 son titre de Δ. τῶν ἀποστόλων. Le sous-titre : Δ. κυρίου διὰ τῶν ιβ' ἀπ. τοῖς ἔθνεσι ne répondant pas au texte même (chap. VI) où il est question du *Seigneur* à la *troisième* personne, a été ajouté plus tard. Et même l'expression d'enseignement *des XII* ne peut pas être prise à la lettre puisque l'auteur parle toujours au *singulier*. L'adresse τοῖς ἔθνεσι, *aux Gentils*, ne se rapporte qu'*aux six premiers chapitres*. L'auteur, leur inculquant l'exemple des prémices juives (chap. XIII) et mentionnant les préceptes sur la nourriture comme insupportables pour eux (chap. VI), paraît avoir été d'*origine juive*, comme l'a fait remarquer l'éditeur. L'auteur a d'ailleurs pour lui la présomption de l'authenticité, puisqu'il ne s'est pas arrogé quelque nom célèbre comme celui de Clément ou de tel apôtre, ainsi que l'ont fait les auteurs des apocryphes.

Quant aux *adversaires* que la Διδαχή a en vue, l'éditeur croit y reconnaître : 1° les *gnostiques*, mais de ceux qui sont déjà mentionnés dans l'Apocalypse comme Nicolaïtes ou Biléamites c'est-à-dire antinomiens ; car nulle part il n'est question du dualisme ou du docétisme commun aux gnostiques du IIe siècle ; 2° les *montanistes* qui seraient désignés par les termes de « faux prophètes » et « faux apôtres, » comme si le Seigneur n'avait

pas déjà parlé de ces derniers, ainsi que saint Paul 2 Cor. XI, 13 ! Il n'est donc pas nécessaire, croyons-nous, de placer la rédaction de la Δ entre 120 et 160 ; on peut la faire remonter plus haut.

II

Le texte.

Chap. I. Il y a *deux chemins*, l'un de la vie, et l'autre de la mort, mais il y a une grande différence entre les deux chemins. Le *chemin de la vie* est le suivant : En premier lieu, tu aimeras le Dieu qui t'a créé ; en second lieu, ton prochain comme toi-même. Mais tout ce que tu ne voudras pas qu'on te fasse, ne le fais pas non plus à un autre.

L'enseignement contenu dans ces paroles est le suivant : Bénissez ceux qui vous maudissent et priez pour vos ennemis, mais jeûnez pour ceux qui vous persécutent ; car quel gré vous en saura-t-on si vous aimez ceux qui vous aiment ? Les païens n'en font-ils pas autant ? Mais vous, aimez ceux qui vous haïssent, et vous n'aurez point d'ennemi. Abstiens-toi des convoitises charnelles et mondaines. Si quelqu'un te frappe à la joue droite, présente-lui aussi l'autre, et tu seras parfait. Si quelqu'un te veut contraindre d'aller une lieue avec lui, vas-en deux. Si quelqu'un veut te prendre le manteau donne-lui aussi la tunique. Si quelqu'un a reçu de toi ce qui t'appartient, ne le redemande pas, aussi bien tu ne le peux pas. Donne à tout homme qui te demande et ne le redemande pas ; car à tous le Père veut faire part de ses propres faveurs (χαρισμάτων). Bienheureux celui qui donne selon le commandement, car il est irréprochable. Malheur à celui qui reçoit (λαμβόνοντι) ; que si quelqu'un reçoit par besoin, il sera sans reproche, mais celui qui n'est pas dans le besoin devra rendre compte pourquoi il a reçu, et dans quel but, et, après avoir été mis en prison, il sera examiné sur ce qu'il a fait, et il n'en sortira pas qu'il n'ait payé le dernier quatrin. Mais à ce sujet aussi il est dit : « Que ton aumône transpire dans tes mains jusqu'à ce que tu saches à qui donner. »

Chap. II. Or le second commandement de la doctrine est le suivant : Tu ne tueras point, tu ne commettras point d'adultère, tu ne feras pas avorter, tu ne paillarderas pas, tu ne déroberas pas, tu ne pratiqueras point de sortilège ni d'empoisonnement, tu ne feras pas périr un enfant et tu ne le tueras pas quand il sera né. Tu ne convoiteras pas ce qui est à ton prochain. Tu ne te parjureras pas, tu ne diras pas de faux témoignage, tu n'injurieras pas et tu ne seras pas rancuneux. Tu n'auras pas deux opinions et ne tiendras pas deux langages; car c'est un piège mortel que la duplicité. Ta parole ne sera ni menteuse ni vide, mais pleine d'action. Ne sois point avide du bien d'autrui, ni rapace, ni hypocrite, ni de mauvaises mœurs, ni orgueilleux. Tu ne comploteras pas contre ton prochain. Tu ne haïras aucun homme, mais tu convaincras les uns, tu prieras pour d'autres et les autres tu les aimeras plus que ton âme.

Chap. III. Mon enfant, fuis tout mal et tout ce qui lui ressemble. Ne sois pas enclin à la colère, car la colère conduit au meurtre; ni envieux, ni querelleur, ni emporté, car de tout cela naissent des meurtres. Mon enfant, ne sois pas un convoiteur, car la convoitise conduit à la fornication; n'use pas non plus de paroles déshonnêtes et ne lève pas trop les yeux, car de tout cela naissent des adultères. Mon enfant, ne consulte pas les oiseaux, puisque cela conduit à l'idolâtrie; ne deviens ni enchanteur ni astrologue et ne pratique pas l'épreuve par le feu (ne deviens pas περιχαθαίρων); ne cherche pas même à voir ces choses; car de tout cela naît l'idolâtrie. Mon enfant, ne deviens pas menteur, vu que le mensonge mène au vol; ni avide d'argent ou de vaine gloire, car de tout cela naissent des vols. Mon enfant, ne te laisse pas aller au murmure, vu que cela conduit au blasphème; ne sois pas arrogant et ne suppose pas le mal; car de tout cela naissent des blasphèmes. Sois plutôt débonnaire, puisque les débonnaires hériteront de la terre. Sois patient et miséricordieux, sans malice et paisible et bon, et tremblant toujours aux paroles que tu as entendues. Tu ne t'élèveras pas toi-même et tu ne permettras pas à ton âme de devenir téméraire. Ton âme ne s'attachera pas à ceux

qui sont hautains, mais elle conversera avec des justes et des humbles. Prends en bonne part les événements qui te surviennent, sachant que rien ne se fait sans Dieu.

Chap. IV. Mon enfant, souviens-toi jour et nuit de celui qui t'annonce la parole de Dieu; tu l'honoreras comme le Seigneur, car de quelque part que parle la seigneurie (κυριότης), là est le Seigneur. Mais tu rechercheras chaque jour la face des saints pour être conforté par leurs paroles. Tu ne désireras pas une séparation, mais tu feras la paix entre ceux qui se disputent. Tu jureras avec justice, tu ne feras pas acception de personne en convainquant de fautes. Tu ne mettras point en doute [en priant] si la chose arrivera ou non. N'étends point tes mains pour prendre tandis que tu les retires pour donner. Si tu as de quoi, tu donneras par le moyen de tes mains pour le rachat de tes péchés. Tu n'hésiteras pas à donner et tu ne murmureras pas en donnant; car tu apprendras quel est le bon rémunérateur. Tu ne te détourneras pas de l'indigent; mais tu communiqueras tout à ton frère et tu ne diras point que c'est à toi; car si vous participez en commun à ce qui est immortel, combien plus aux choses mortelles! Ne retire pas ta main de ton fils ou de ta fille, mais dès la jeunesse enseigne-leur la crainte de Dieu. Ne commande pas dans ton aigreur à ton esclave ou à ta servante qui espèrent dans le même Dieu, afin qu'ils n'aient à craindre le Dieu qui est au-dessus des uns et des autres; car il ne vient pas pour appeler eu égard à la personne, mais à ceux pour lesquels il a préparé son esprit. Mais vous, esclaves, vous serez soumis à vos maîtres, comme à des représentants (ὡς τύπῳ) de Dieu, avec respect et crainte. Tu détesteras toute hypocrisie et tout ce qui ne plaît pas au Seigneur. Tu ne te départiras pas des commandements du Seigneur, mais tu garderas ce que tu as reçu, sans y ajouter ni en enlever quoi que ce soit. Tu confesseras dans l'assemblée tes fautes et ne te mettras pas à prier avec une mauvaise conscience. C'est là le chemin de la vie.

Chap. V. Mais le chemin de la mort est celui-ci. Avant tout il est mauvais et rempli de malédiction. Meurtres, adultères, concupiscences, paillardises, vols, idolâtries, sorcelleries, vé-

néfices, rapines, faux témoignages, hypocrisies, duplicité, dol, fierté, méchanceté, audace, avarice, langage obscène, jalousie, arrogance, orgueil, vanterie; persécuteurs des bons, gens haïssant la vérité, aimant le mensonge; ne connaissant pas la récompense de la justice, ne se tenant pas attachés au bien ni à un jugement juste; veillant, non pour le bien, mais pour le mal; éloignés de toute mansuétude et patience, aimant les vanités, recherchant la vengeance, sans miséricorde pour le pauvre, ne s'affligeant pas au sujet de celui qui est sous le coup de l'affliction, ne reconnaissant pas leur créateur, meurtriers d'enfants, destructeurs de l'ouvrage que Dieu a façonné, se détournant de celui qui est dans le besoin, affligeant celui qui est dans la détresse, soutiens des riches, juges iniques des pauvres, pécheurs à tous égards : — puissiez-vous, enfants, être délivrés de tout cela!

Chap. VI. Prends garde que personne ne t'égare loin de ce chemin de l'*instruction*, car il t'enseignerait ce qui est en dehors de Dieu. Car si tu peux porter tout le joug du Seigneur, tu seras parfait; mais si tu ne le peux pas, fais du moins ce que tu peux. Quant à la nourriture, charge-toi (βάστασον) de ce que tu peux supporter. Mais abstiens-toi tout à fait de ce qui est sacrifié aux idoles; car c'est un service rendu à des dieux morts.

Chap. VII. Quant au *baptême*, baptisez ainsi : Après avoir dit auparavant toutes ces choses, baptisez au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, dans de l'eau courante. Mais si tu n'as point d'eau courante, baptise dans une autre eau, et si tu ne peux le faire dans de l'eau froide, dans de l'eau chaude. Si tu n'as ni l'une ni l'autre, verse sur la tête trois fois de l'eau, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Mais avant le baptême celui qui baptise et celui qui doit être baptisé doivent jeûner, et tels autres, s'ils le peuvent. Tu ordonneras à celui qui va être baptisé de jeûner un jour ou deux auparavant.

Chap. VIII. Que vos *jeûnes* ne soient pas comme ceux des hypocrites; car ils jeûnent le lundi et le jeudi. Mais vous, jeûnez le mercredi et le vendredi. Et ne priez pas non plus comme les hypocrites, mais ainsi que le Seigneur l'a ordonné dans

son Evangile, priez en disant : Notre Père (suit l'oraison dominicale au complet, d'après saint Math., avec la doxologie : car à toi appartiennent la puissance et la gloire, etc.). Priez ainsi trois fois par jour.

Chap. IX. Quant à l'*eucharistie*, faites ainsi vos actions de grâces : En premier lieu, au sujet de la coupe : « Nous te rendons grâces, ô notre Père, pour (ὑπέρ) le saint cep de David, ton enfant (τοῦ παιδός σου), que tu nous as fait connaître par ton enfant Jésus. A toi soit la gloire en éternité. » Et au sujet du pain rompu : « Nous te rendons grâces, ô notre Père, pour la vie et la connaissance que tu nous as fait connaître par ton enfant Jésus. A toi soit la gloire en éternité ! Ainsi que ce pain rompu avait été disséminé sur les montagnes et que, rassemblé, il est devenu un [tout], puisse de même ton Eglise être rassemblée des bouts de la terre dans ton royaume. Car à toi appartiennent la gloire et la puissance, par Jésus-Christ, en éternité ! » Mais que personne ne mange et ne boive de votre eucharistie que ceux qui ont été baptisés au nom du Seigneur ; car c'est aussi par rapport à cela que le Seigneur a dit : « Ne donnez point les choses saintes aux chiens. »

Chap. X. Ensuite, après vous être rassasiés, rendez grâces en disant : « Nous te rendons grâces, Père saint, pour ton saint nom que tu as fait habiter dans nos cœurs, et pour la connaissance, la foi et l'immortalité que tu nous as fait connaître par ton enfant Jésus. A toi la gloire en éternité ! C'est toi, Seigneur tout-puissant, qui as créé l'univers à cause de ton nom et as donné aux hommes la nourriture et le breuvage pour en jouir, afin qu'ils t'en rendent grâces ; mais nous, tu nous as gratifiés d'une nourriture et d'un breuvage spirituels et d'une vie éternelle par ton Enfant. Avant toutes choses, nous te rendons grâces parce que tu es puissant. A toi la gloire en éternité ! Souviens-toi, Seigneur, de ton Eglise pour la délivrer de tout mal et pour la rendre parfaite en ton amour, et rassemble-la après l'avoir sanctifiée, des quatre vents, en ton royaume que tu lui as préparé ; car à toi appartiennent la puissance et la gloire en éternité ! Que la grâce vienne et que ce monde passe ! Hosanna au Fils de David ! Que celui qui est saint approche ; que

celui qui ne l'est pas, se repente. Maranatha. Amen ! » Quant aux *prophètes*, permettez-leur de rendre grâces autant qu'ils veulent.

Chap. XI. Que si quelqu'un vient vous enseigner toutes les choses susdites, recevez-le. Mais si celui qui enseigne, s'en détourne lui-même et vous enseigne une autre doctrine, de manière à [les] abolir, ne l'écoutez pas ; si c'est au contraire de manière à augmenter la justice et la connaissance du Seigneur, recevez-le comme le Seigneur même. Quant aux apôtres et prophètes, agissez d'après le commandement (δόγμα) de l'Evangile. Que tout apôtre qui vient vers vous, soit reçu comme le Seigneur. Mais il ne restera pas plus d'un jour ; pourtant, si c'est nécessaire, encore un second jour. Mais s'il reste trois jours, il est un faux prophète. Si l'apôtre vous quitte qu'il ne prenne avec lui que le pain [qu'il lui faut] jusqu'à ce qu'il loge [ailleurs]; mais s'il demande de l'argent, il est un faux prophète. Tout prophète qui parle en esprit, ne le mettez pas à l'épreuve et ne le jugez pas; car tout péché sera pardonné ; mais ce péché-là ne sera pas pardonné. Cependant tout homme qui parle en esprit n'est un prophète que s'il a les mœurs (τρόπους) du Seigneur. C'est donc aux mœurs qu'on reconnaîtra le faux et le vrai prophète. Et aucun prophète qui commande un repas en esprit, n'en mange, à moins qu'il ne soit un faux prophète. Tout prophète qui enseigne la vérité, s'il ne pratique pas ce qu'il enseigne, est un faux prophète. Mais tout prophète éprouvé, véritable, qui agit en vue du mystère de l'Eglise ici-bas (ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας), mais n'enseigne pas à faire ce qu'il fait lui-même, ne sera pas jugé parmi vous ; car son jugement est auprès de Dieu ; car c'est de la même manière qu'ont agi les anciens prophètes. Celui qui dit en esprit : « Donne-moi de l'argent ou telle autre chose, » ne l'écoutez pas. Mais s'il parle de donner pour d'autres nécessiteux, personne n'a le droit de le juger.

Chap. XII. Quiconque vient au nom du Seigneur, doit être reçu. Vous l'éprouverez ensuite et le reconnaîtrez ; car vous aurez l'intelligence [nécessaire] pour [distinguer] la droite et la gauche. Si celui qui arrive, est en passage, venez à son aide au-

tant que vous pouvez; toutefois il ne restera chez vous que deux ou trois jours, si c'est nécessaire. Mais s'il veut s'établir auprès de vous, ayant un métier, qu'il travaille pour manger. Que s'il n'a point de métier, voyez selon votre prudence ce qu'il y a à faire pour qu'un chrétien ne vive pas chez vous dans le désœuvrement. Mais s'il ne veut pas faire ce que vous lui demandez, il fait trafic de Christ. Tenez-vous en garde contre ces hommes-là.

Chap. XIII. Mais tout vrai *prophète* qui veut s'établir auprès de vous, est digne de sa nourriture. De même un vrai docteur (διδάσκαλος) est digne lui aussi, comme tout ouvrier, de recevoir sa nourriture. Tu prendras donc toutes les prémices des produits du pressoir et de l'aire, des bœufs et des brebis, pour les donner aux prophètes; car ils sont vos souverains sacrificateurs. Mais si vous n'avez point de prophète, donnez-les aux pauvres. Si tu fais un repas (σιτίαν)[1] prends-en les prémices et donne-les selon le commandement. De même si tu ouvres une amphore de vin ou d'huile, prends-en les prémices et donne-les aux prophètes; de l'argent de même et de l'habillement et de tout ce que tu acquiers, prends-en les prémices comme bon te semblera et donne-les selon le commandement.

Chap. XIV. Chaque *dimanche*, vous étant assemblés, rompez le pain et rendez grâces, après avoir confessé vos fautes, afin que votre offrande soit pure. Mais tout homme qui a un différend avec son prochain, ne doit pas y venir avec vous jusqu'à ce qu'ils se soient réconciliés, afin que votre offrande ne soit pas profanée. Car voici l'[offrande] dont a parlé le Seigneur : « En tout lieu et en tout temps on m'offrira une offrande pure; car je suis un grand roi, dit le Seigneur, et mon nom [est] admirable parmi les nations. »

Chap. XV. Ordonnez-vous (χειροτονήσατε) donc des *évêques* et des *diacres* qui soient dignes du Seigneur, des hommes débonnaires et exempts d'avarice, véridiques et éprouvés, car c'est pour vous qu'ils font eux aussi l'office des prophètes et docteurs.

[1] Mot douteux. M. Harnack le traduit par : *de la pâte.* Dans le passage correspondant des *Const. app.* II, 28, 2, il est question d'une δοχή, *festin.*

Ne les méprisez donc pas; car ils doivent être en honneur auprès de vous, avec les prophètes et docteurs.

Reprenez-vous mutuellement, non en colère, mais en paix, comme vous le trouvez dans l'Evangile. Et si quelqu'un manque à son prochain, que personne ne lui parle et qu'il n'entende un mot de votre part jusqu'à ce qu'il se soit repenti. Mais vos prières et vos aumônes et toutes vos actions, faites-les comme vous le trouvez dans l'Evangile de notre Seigneur.

Chap. XVI. Veillez sur votre vie. Que vos lampes ne s'éteignent pas et que vos reins ne se relâchent point; mais soyez prêts; car vous ne connaissez pas l'heure où notre Seigneur viendra. Mais assemblez-vous souvent, cherchant ce qui convient à vos âmes. Car tout le temps que vous aurez été croyants ne vous servira de rien, si vous n'êtes pas parfaits au dernier moment; car dans les derniers jours les faux prophètes et les corrupteurs abonderont et les brebis se changeront en loups, et la charité se changera en haine; car l'injustice augmentant, ils se haïront mutuellement et se persécuteront et se dénonceront. Et alors paraîtra le séducteur du monde, comme s'il était le fils de Dieu, et il fera des signes et des miracles, et la terre sera livrée entre ses mains, et il fera des choses horribles telles qu'il n'y en a point eu dès le commencement du monde. Alors toute créature humaine (ἡ κτίσις τῶν ἀνθρώπων) entrera dans le feu (πύρωσις) de l'épreuve, et plusieurs seront scandalisés et périront. Mais ceux qui auront persévéré dans leur foi seront sauvés de l'anathème[1]. Et alors paraîtront les signes de la vérité, d'abord le signe de l'ouverture [se faisant] dans le ciel, puis le signe du son de la trompette et troisièmement la résurrection des morts, non de tous, mais ainsi qu'il est dit : « Le Seigneur viendra et tous les saints avec lui. » Alors le monde verra le Seigneur venant sur les nuées du ciel.

[1] Sens douteux. Le texte dit : ὑπ' αὐτοῦ τοῦ καταθέματος, *par le* κατάθεμα *même* (le dépôt, le dépouillement).

III

Conclusions.

1° L'instruction des catéchumènes contenue dans les 6 premiers chapitres est exclusivement morale et ne donne rien du « symbole apostolique. » La justification par la foi de saint Paul est devenue une justification par les œuvres comme chez Clément de Rome, Barnabas et Hermas, contemporains de l'auteur judéo-chrétien de cet *enseignement*, qui fait même des aumônes une rançon des âmes.

2° Le baptême qui ne peut être accordé qu'après cette instruction et après des jeûnes, selon le chap. VII, exclut tout baptême des petits enfants.

3° Les jeûnes prescrits pour le mercredi et le vendredi de chaque semaine, comme dans l'Eglise grecque (chap. VIII), indiquent un commencement de formalisme, de même que la prescription (chap. I) de jeûner pour les persécuteurs.

4° La doctrine de l'eucharistie (chap. IX et X) prescrit des actions de grâces pour les biens matériels et spirituels et pour la communion avec Dieu ; elle n'ordonne pas d'implorer le Saint-Esprit pour qu'il transforme le pain et le vin ; encore moins enseigne-t-elle une transsubstantiation ou consubstantiation quelconque.

5° Les prophètes, apôtres et docteurs occupant la première place, avant les évêques et diacres (lesquels sont nommés au chap. XV, comme dans l'épître aux Philip. I, 1 et dans les Act. XX, 28, ainsi que chez Clément, Hermas et Polycarpe, à la place des presbytres et diacres) nous reportent à une époque antérieure aux épîtres attribuées à Ignace, dans lesquelles l'évêque domine sur tous les membres du troupeau. Cette même époque est encore indiquée par l'absence de toute mention de la première dispute pascale, soulevée en 153, et de toute allusion aux doctrines gnostiques lorsqu'il est question des faux docteurs (chap. VI, XI et XVI).

6° Les prémices des Juifs, recommandées aux chrétiens issus du paganisme, sont représentées (chap. XIII et XIV) comme

des offrandes faites par les fidèles pour les besoins du culte ; il n'y est pas question d'une offrande sacerdotale.

7° La confession doit se faite publiquement, dans l'assemblée des fidèles. (Chap. IV.)

8° La doctrine de la première résurrection (Apoc. XX, 4) reparaît ici (chap. XVI), mais non celle d'un purgatoire, puisque l'épreuve par le feu dont il est question dans ce dernier chapitre doit encore avoir lieu sur cette terre.

9° Les divers écrits du Nouveau Testament sont cités textuellement, ou du moins il y est fait allusion, à l'exception des petites épîtres : celle à Philémon, la première aux Thessaloniciens, celle de Jude et la troisième de Jean. L'évangile de cet apôtre semble avoir été pris en considération dans ce qui est dit du cep sacré (du Fils) de David (Jean XV, I), du Père saint (XVII, 11), de la préservation de tout mal (XVII, 15) et de la sanctification de l'Eglise (XVII, 17).

Dr E. de Muralt.

LA CRITIQUE DU PENTATEUQUE

DANS SA PHASE ACTUELLE[1]

IV

Le Pentateuque, quoi qu'en dise une longue et respectable tradition, n'est pas ni ne prétend être l'œuvre de Moïse (§ 1-6.) Il ne remonte pas non plus au siècle de Moïse (§ 7-12.) Il y a plus : ni sous le rapport du style et du langage (§ 14 et 15), ni dans ses parties narratives (§ 16-21), ni au point de vue de son contenu législatif (§ 22-40), il ne se présente comme une œuvre homogène et de première main. Telles sont les trois premières et fondamentales conclusions qui se sont imposées à la critique, et que la théologie protestante actuelle considère généralement comme acquises[2].

[1] Voir la *Revue de théologie et de philosophie* de janvier, mai, juillet, septembre et novembre 1882 et de janvier et mars 1883.

[2] Dans ses articles sur *Wellhausen et sa méthode dans la critique du Pentateuque* (*Revue de théologie et de philosophie*, septembre et novembre 1883), M. le professeur Gretillat, avec la verve et l'esprit qu'on lui connaît, s'est constitué le champion de la tradition, tout en abandonnant certaines choses « aux épines du chemin. » Nous n'avons aucune mission pour défendre le célèbre critique de Halle. Mais notre honorable et fidèle collaborateur nous ayant fait à plus d'une reprise l'honneur de nous prendre à partie, on nous permettra de répondre ici, non pas en opposant à son article un autre article sur « Gretillat et sa méthode dans la critique de la critique du Pentateuque, » mais par quelques très brèves observations :

1° Nous laissons en toute confiance à nos communs lecteurs le soin de décider si les considérations présentées par M. G. sont de nature à invalider, je ne dis pas tel ou tel détail, mais les arguments ou plutôt les

Cependant l'accord entre critiques ne s'arrête pas à ces résultats purement négatifs. Plusieurs thèses *positives* ont commencé à se dégager avec toujours plus de netteté de l'en-

faits que nous avons invoqués à titre d'exemples, et si les quelques concessions que M. G. veut bien, en terminant, faire à la critique à l'instar de l'ancienne hypothèse dite des interpolations (pag. 614 sq.) leur paraissent suffisantes en présence des arguments ou des faits allégués. En ce qui nous concerne, les conclusions négatives de la critique à l'endroit de la tradition subsistent tout entières.

2° M. G. renvoie ses lecteurs « avec recommandation » aux articles de M. Delitzsch dans la *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft*. (Pag. 509.) Nous ne pouvons qu'appuyer ce renvoi, et cela « avec pressante recommandation, » mais nous ne cacherons pas notre surprise de voir M. G. se prévaloir, en faveur de l'opinion traditionnelle, de l'autorité d'un homme qui, tout en soutenant énergiquement l'origine mosaïque des bases de la législation, est entré en plein dans les voies de la critique en ce qui concerne la composition littéraire de la Thorah. Non seulement M. Delitzsch admet la pluralité des documents et leur provenance d'époques et de milieux différents, non seulement il a écrit que « dans la Thorah se reflète le *procès dix fois séculaire* à travers lequel, sur les bases données, la loi mosaïque s'est providentiellement *développée dans la conscience et la pratique d'Israël* (cp. § 39 à la fin), mais il n'a pas craint de dire que, selon sa conviction très arrêtée, le travail de composition, d'où la Thorah a fini par sortir dans sa forme actuelle, s'est poursuivi *jusqu'après l'exil*, peut-être même jusqu'à l'époque où naquirent le Pentateuque samaritain et la version grecque. (*Zeitschrift*, 1880, pag. 620.)

3° Tout en reconnaissant que « les intérêts de la foi ne sont pas un argument en critique, » M. G. invoque de nouveau le témoignage de Jésus. (Pag. 501.) Plutôt que de répéter ce que nous disions à ce sujet au début de nos études (§ 1), laissons parler un homme qui, certes, n'est rien moins qu'un radical en critique, puisque M. Zöckler l'a choisi pour collaborateur de son *Manuel des sciences théologiques*. « En dépit de Keil, dit M. Herm. Strack (art. *Pentateuch* de la 2e édition de la *Real-Encyclopädie* de Herzog, tome XI, 441), nous devons protester contre l'usage qu'on prétend faire des citations du Nouveau Testament à l'appui de la composition mosaïque du Pentateuque, et cela pour deux raisons. La première : si ces textes sont réellement probants, à quoi bon d'autres preuves encore? Invoquer tels autres arguments, ce serait rabaisser celui qui se fonde sur l'autorité du Seigneur et de ses apôtres. La seconde, c'est que faire entrer en ligne cet argument, c'est transporter le débat du terrain historique et critique sur celui de la dogmatique. »

4° Non content de faire intervenir Mme de Sévigné, M. G. évoque plus d'une fois l'ombre de *M. Jourdain*. (Pag. 488, 497). « Si, dit-il à propos

semble des recherches, admirables de sagacité et de patience, auxquelles plusieurs générations d'infatigables travailleurs se sont livrés pour arracher à cette œuvre complexe le secret de son origine.

41. C'est une histoire singulièrement intéressante que celle de la marche que les études sur la formation du Pentateuque ont suivie depuis la fin du XVIIe siècle, et plus particulièrement à partir de la seconde moitié du siècle dernier. Ce n'est pas un des chapitres les moins curieux ni les moins instructifs des annales de la théologie moderne.

Il peut sembler à première vue qu'essayer de suivre les péripéties de ce drame littéraire, ce soit entreprendre un véritable *voyage en zigzag*. Mais, pour qui ne s'arrête pas à la surface des choses, il y a dans cette histoire un enchaînement, il y a une logique et, si je puis ainsi dire, un rythme des plus remarquables. Rien n'est mieux fait qu'une semblable étude pour montrer combien ceux-là se trompent qui, dans la manière dont les questions se sont posées, dans les tentatives successivement faites pour les résoudre, dans les différentes phases qu'elles ont traversées, ne veulent voir qu'arbitraire ou caprice, amour de la nouveauté ou de la contradiction, vaine curiosité ou orgueil de la science. Pour nous, ce qui nous semble ressortir avant tout de cette longue succession de travaux, c'est — au milieu de beaucoup de tâtonnements, sans doute, au milieu de bien des erreurs et parfois de témérités — le désir sincère, opiniâtre, de s'élever de la négation à la vérité positive,

des chiffres par lesquels on est convenu de désigner les sources du Pentateuque, M. Jourdain était ici, il demanderait sans doute ce que signifie tout ce tintamarre-là, » et un peu plus loin, toujours à propos des différents documents et de leurs couches successives : « à quoi M. Jourdain répondrait peut-être que la théologie protestante est une science moins intéressante qu'il ne l'avait cru. » Que ce brave M. Jourdain eût parlé de la sorte, c'est fort possible. Mais pour ma part, je le confesse, cela me laisse fort indifférent. Je serais même porté à croire que si notre théologie protestante, celle surtout de langue française, se préoccupait un peu moins qu'elle ne l'a fait de ce qui peut paraître intéressant à M. Jourdain, elle ne s'en porterait que mieux.

de la simple conjecture à la certitude historique; c'est le besoin croissant de serrer le problème d'aussi près que possible, de le scruter jusque dans ses moindres éléments, à l'aide de méthodes et d'instruments de plus en plus perfectionnés, de l'envisager sous toutes ses faces si diverses, de l'embrasser dans toute son étendue et dans toute sa portée.

Ce qui nous frappe ensuite, c'est de voir les études de tant d'hommes distingués, travaillant indépendamment les uns des autres, se compléter, se corriger et, en définitive, aboutir ou tout au moins converger, sur bien des points, à des résultats presque identiques. Ce fait mérite d'autant plus d'être relevé que parmi ces collaborateurs plusieurs sont partis des antipodes au point de vue dogmatique. N'y a-t-il pas là un grand et précieux enseignement à recueillir? Malgré la diversité des opinions et des croyances, on a appris à se rencontrer sur un terrain commun, celui de l'étude impartiale des textes. De part et d'autre on a été amené à distinguer plus nettement le domaine de la théologie de celui de l'histoire littéraire; on commence à comprendre qu'un problème comme celui de la composition des livres « mosaïques » ne peut pas se trancher au nom d'un à priori dogmatique *quel qu'il soit*, mais doit se résoudre par voie d'analyse et d'induction historique; on se convainc toujours plus qu'il est de l'intérêt bien entendu de la religion et de l'Eglise, non moins que de celui de la science, que les questions historiques se traitent historiquement.

L'histoire de la critique *constructive*, en ce qui concerne le Pentateuque, a été souvent écrite, ou du moins esquissée, principalement en Allemagne. Sans nous arrêter à des travaux déjà anciens, tels que celui qui figure en tête des *Recherches historiques et critiques* de Hartmann de Rostock[1], nous signalerons comme particulièrement dignes d'attention : le *Post-scriptum* de quarante-cinq pages dont M. Merx, aujourd'hui professeur à Heidelberg, a enrichi la 2e édition du beau commentaire de Tuch sur la Genèse[2], et les paragraphes relatifs à ce sujet qui

[1] *Historisch-kritische Forschungen über die fünf Bücher Mose's*, Rostock et Güstrow 1831, pag. 1-67.

[2] Halle 1871, pag. LXXVIII-CXXII.

se trouvent dans l'*Einleitung* de Bleek, notamment dans la 4e édition, en partie refondue par M. Wellhausen [1]. Ce dernier a introduit dans les paragraphes traitant de l'histoire de la critique depuis la mort de Bleek (†1859) la traduction abrégée d'un article publié par M. Kuenen dans la *Theol. Tijdschrift* de Leide, de 1870. Dans ces pages, qui offrent tout l'attrait d'une « autobiographie littéraire, » le savant hollandais passe en revue les travaux sur le Pentateuque qui ont paru de 1861 à 1869. En fait de résumés utiles à consulter, il faut mentionner surtout ceux de M. Hermann Strack dans le *Handbuch der theologischen Wissenschaften* de Zöckler [2] et dans l'article *Pentateuch* de la 2e édition de la *Real-Encyclopädie* de Herzog [3], et celui de M. Paul Kleinert, dans sa nouvelle édition des *Einleitungstabellen* de Hertwig [4].

Dans notre langue, nous ne possédons guère — à part l'*Historique de la question*, écrit du point de vue traditionnel intransigeant, par M. E. Arnaud dans son *Pentateuque mosaïque défendu* [5] — que ce qu'ont publié MM. Michel Nicolas et Ed. Reuss. Le premier, qui a le mérite d'avoir commencé à nantir notre public français de ces questions par divers articles parus dans l'ancienne *Revue germanique*, a consacré à notre sujet une étude approfondie, mais incomplète et dominée par sa théorie très contestable sur le jéhovisme et l'élohisme en Israël [6]. La plume compétente du second a fort bien résumé les

[1] Berlin 1878, §§ 6-10, 32-34 et surtout 81-87.

[2] Nördlingen 1882, tome I, pag. 131 sqq.

[3] Tome XI, pag. 441 sqq. (Leipzig 1883).

[4] *Abriss der Einleitung zum Alten Testament in Tabellenform*, Berlin 1878, pag. 6 et suiv. Je note ici en passant que, pour qui voudrait suivre de près les diverses phases par lesquelles a passé la question de la formation du Pentateuque, le meilleur moyen serait d'étudier successivement les éditions ci-après des Introductions à l'Ancien Testament d'Eichhorn (1re : 1780-1783 ; 4e : 1823-1824), de De Wette (1re : 1817 ; 5e : 1840 ; 8e, remaniée par Eberh. Schrader : 1869), de Bleek (posthume 1860 ; 3e, annotée par Ad. Kamphausen : 1870 ; 4e publiée par Jul. Wellhausen : 1878) et de M. Reuss (*Geschichte der heiligen Schriften A. T.*, 1881).

[5] Paris et Strasbourg 1865, pag. 48-65.

[6] *Etudes critiques sur l'Ancien Testament*, Paris 1862, 1re étude : Des origines et de la formation du Pentateuque, § 1, pag. 1-46.

principales phases de l'histoire de la critique du Pentateuque dans le § 2 de l'introduction à l'*Histoire sainte et la loi*[1].

Il n'entre pas dans nos vues de refaire ici cette histoire en son entier. Il nous suffira d'en rappeler, chemin faisant, quelques épisodes marquants, de citer certains noms et certaines dates, pour autant que cela peut servir à l'intelligence de l'état actuel de la question.

42. Une première conclusion critique positive découle directement des faits exposés dans nos précédents articles : c'est que l'incontestable unité de plan que l'on constate dans le Pentateuque (§ 13) au milieu des éléments si divers et en partie si disparates qu'il renferme, provient d'une *rédaction de dernière main où se trouvent réunis et combinés les matériaux tirés d'une pluralité de documents* historiques et législatifs plus ou moins anciens.

Déjà les critiques du XVIIe siècle avaient été amenés par leurs observations à formuler une thèse analogue. Les premiers, il est vrai, savoir la Peyrère et Spinoza, préoccupés surtout des incohérences, des répétitions, des contradictions qui témoignent contre l'unité primitive de l'ouvrage, s'étaient bornés à poser en fait que les livres réputés mosaïques sont une compilation de lois et d'histoires extraites *ex diversis auctoribus*[2]. Mais Richard Simon et, à sa suite, l'auteur des « Sentimens de quelques théologiens de Hollande, » Jean Leclerc, firent un grand pas de plus. C'est sans doute enfler par trop la voix que de dire, avec M. Renan, que Simon, « avec un surprenant génie, éleva d'un seul coup l'édifice de la science sur des bases qui n'ont pas été ébranlées[3]. » Mais si le célèbre oratorien de Paris et le non moins célèbre critique d'Amsterdam n'ont pas inauguré « d'un seul coup » la critique positive, ils ont préludé à ses travaux en essayant de déterminer la nature et la

[1] Paris 1879, tome I, pag. 18 et suiv.

[2] La Peyrère, *Syst. theol.*, lib. IV, cap. 1; Spinoza, *Tract. theol.-polit.* cap. 9.

[3] Préface de la traduction française, par A. Pierson, de l'*Histoire critique de l'Ancien Testament*, de A. Kuenen, tome I, pag. XII.

provenance des documents qui sont à la base de notre Pentateuque, le mode de leur compilation et les changements qui y furent apportés en divers temps, particulièrement lors de la dernière rédaction.

Au *recueil des lois*, qu'ils attribuaient encore à Moïse, seraient venus s'ajouter, d'une part, un abrégé de *mémoires* authentiques plus anciens, renfermant les traditions sur les premiers âges du monde et sur les patriarches[1]; d'autre part, les extraits des *registres*, ou actes *officiels*, dans lesquels les prophètes scribes ou « écrivains publics, » soi-disant institués par Moïse, auraient consigné ce qui se passait de plus important (R. Simon), ou bien les emprunts faits à quelques *anciens livres écrits par des particuliers*, tels que le « Livre des guerres de l'Eternel » ou le « Livre du Droiturier » (Leclerc). Ces documents auraient subi diverses retouches, surtout de la part du ou des auteurs du dernier recueil, « pour la liaison et pour l'intelligence de l'histoire; » sans compter les transpositions accidentelles survenues çà et là par suite du dérangement des « petits rouleaux ou feuilles séparées » sur lesquels ces vieux textes étaient d'abord écrits[2]. On se rappelle d'ailleurs que plusieurs de ces pionniers de la critique allèrent déjà jusqu'à hasarder des conjectures sur l'époque de la dernière rédaction ou compilation et sur la personne de son auteur. Spinoza l'attribuait à Esdras, *donec aliquis alium certiorem ostendat*, tandis que Leclerc — ou le sien ami qu'il met en scène — en faisait honneur au prêtre israélite mentionné dans 2 Rois XVII, 28, et dont il croyait pouvoir faire un contemporain du roi Josias[3].

[1] L'abbé Claude Fleury, dans ses *Mœurs des Israélites* (1681) et Camp. Vitringa, de Franeker, dans le 1er livre de ses *Observationes sacræ* (1683), admettaient pareillement que des mémoires écrits, provenant des patriarches, avaient servi de source pour les récits de la Genèse. Vitringa eut à se justifier de cette hardiesse dans l'épître dédicatoire de son *Archisynagogus* (1685).

[2] R. Simon, *Hist. crit. du V. T.*, livre I, chap. 2, 5 et 7 (pag. 17 sq., 35, 46 sq.) de l'édition de Rotterdam 1685. — Leclerc, *Sentimens*, pag. 120, sq. et *Défense des Sentimens*, VIIe lettre, pag. 166 sq.

[3] Spinoza, *l. l.* — Leclerc, *Sent.*, pag. 129; *Déf. des sent.*, pag. 167, 179. On sait du reste que Leclerc a ensuite retiré son hypothèse dans les *Prolegomena* de son commentaire sur les livres de Moïse.

Ces premiers efforts pour rendre historiquement compte de la formation du Pentateuque furent suivis d'une pause d'environ soixante et dix ans. Pendant cette période de réaction, les plus hardis, on l'a vu (§ 10), se repliaient sur la timide et insuffisante hypothèse des interpolations. Enfin, en 1753, parut un petit volume anonyme qui, dans la pensée de son auteur, devait désarmer les « prétendus esprits forts » et « anéantir le vain triomphe » de la critique[1]. Par une dispensation mémorable, ce fut ce livre des *Conjectures sur la Genèse*, par Jean Astruc, qui eut le mérite imprévu de remettre cette même critique à flot, et de lui ouvrir la voie où nous la voyons voguer encore aujourd'hui à pleines voiles[2].

Malgré son but apologétique et en dépit de ses bizarreries, l'ouvrage du médecin français fait époque dans l'histoire de la critique du Pentateuque, parce que le premier il a affirmé, au sujet de la Genèse et des deux premiers chapitres de l'Exode, ce qui s'est pleinement confirmé depuis lors à l'égard du Pentateuque dans son ensemble, à savoir :

Que les matériaux provenant de ce qu'il appelait les *mémoires originaux*, et qu'on a appelé plus tard les « documents primitifs, » *Urkunden*, sont encore parfaitement reconnaissables dans le texte actuel;

Qu'il existe des critères permettant d'en opérer le départ avec une probabilité qui très souvent équivaut à la certitude;

Que, grâce à ce travail d'analyse littéraire, il est possible de reconstituer, au moins en grande partie, les ouvrages primitifs, et qu'ainsi le nombre de ces documents et leur caractère originaire se laissent encore discerner au travers des dislocations et des retouches qu'ils ont subies par le fait de leur combinaison les uns avec les autres.

Reprenons successivement ces trois points.

43. Nous disons d'abord que *les matériaux provenant des divers documents sont encore reconnaissables dans le texte actuel.*

[1] *Conjectures*, pag. 452 sq.; comp. l'avertissement en tête du volume.

[2] Voir une notice biographique sur Astruc et une analyse détaillée de son livre, devenu assez rare aujourd'hui, par Ed. Böhmer, dans la *Real-Encyclopädie* de Herzog, tome I, 725-734 de la seconde édition.

Ce fait, d'une importance capitale, tient au caractère particulier de l'historiographie israélite[1].

Lorsqu'il s'agit de composer un ouvrage historique à l'aide de documents plus anciens, on peut procéder à l'égard de ces documents de deux manières bien différentes.

L'une de ces méthodes consiste à y recourir comme à des *sources*. L'historien y puise plus ou moins largement les éléments dont il a besoin. Après avoir réuni ses divers matériaux, après les avoir triés et coordonnés, il les fond ensemble, il les digère en quelque sorte et s'en assimile la substance. De ce travail, fécondé par la réflexion ou, mieux encore, par cette intuition qui fait revivre le passé, naît une œuvre nouvelle, originale, d'un bout à l'autre empreinte de l'individualité de son auteur. Dans le cours de son récit, il arrivera sans doute à l'historien de citer textuellement ses autorités, de faire parler à ses héros leur propre langage, de reproduire mot à mot certains documents, et en pareil cas il aura soin d'indiquer exactement ses sources. Mais, en somme, son travail sera sans couture, d'une seule pièce, d'une couleur uniforme. Il se distinguera par l'unité littéraire non moins que par l'unité de vues et d'esprit. Ce sera *son* ouvrage. Impossible au lecteur, même le plus perspicace, de faire le départ exact des matériaux premiers, de les extraire du tissu de la narration, de reconstituer, en rapprochant ces éléments les uns des autres, les documents ayant servi de sources. Et plus l'historien sera un écrivain de talent, plus il approchera de ce que nous considérons comme l'idéal d'un historien, moins il sera possible au lecteur d'opérer, ou seulement de tenter, ce travail de dissection et de recomposition. C'est ainsi que nous comprenons aujourd'hui l'historiographie.

[1] Voir sur ce sujet : Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, 3e édition (1864), tome I, pag. 85-92 : Die Namenlosigkeit der Geschichtschreiber und die Kunst der Geschichtszusammensetzer ; — Schrader, art. *Geschichtskunde* bei den Israeliten, dans le « Bibel-Lexikon » de Schenkel, tome II, pag. 410-416 ; — Riehm, art. *Geschichtskunde und Geschichtschreibung*, dans son « Handwörterbuch, » pag. 494-499 ; — Bernh. Stade, *Geschichte des Volkes, Israel*, faisant partie de « l'Histoire universelle » de W. Oncken (Berlin 1881), pag. 20-27 et 47-55.

Si les historiographes israélites avaient procédé de cette façon-là, nous devrions nous résigner à ignorer pour toujours quels sont les ouvrages qui ont pu servir à la composition du Pentateuque actuel, et pour quelle part chacun d'eux est entré dans ce travail. Nous en serions réduits à des conjectures plus ou moins plausibles, dans le genre de celles qu'ont proposées Rich. Simon et J. Leclerc, et il ne nous resterait autre chose à faire que de déterminer approximativement, d'après certaines inductions tirées du Pentateuque lui-même, et à l'aide des indices que peuvent fournir les autres livres de l'Ancien Testament, l'époque probable de la rédaction finale.

Par bonheur nous n'en sommes pas réduits à cette extrémité, parce que les historiographes hébreux, en composant leurs ouvrages, suivaient une méthode toute différente.

En général, leur manière de procéder était bien moins individuelle, moins autonome, moins créatrice. Les documents dont ils se servaient, — non seulement les documents législatifs, mais aussi les « mémoires » historiques, — n'étaient pas tant pour eux des *sources* où ils auraient puisé la substance de leur propre ouvrage. Ces documents étaient plutôt ce que seraient pour un architecte-entrepreneur les différentes *carrières* d'où il tire ses matériaux déjà taillés, afin de les disposer selon ses plans et de les incorporer, en les ajustant les uns aux autres, à la construction qu'il s'est chargé d'élever. Les éléments que les historiographes israélites tiraient d'ouvrages plus anciens, de récits ou de codes déjà existants, les extraits qu'ils leur empruntaient, étaient de véritables *emprunts*. Ils entraient comme des parties constitutives dans leur propre travail. C'est dire que ces écrivains procédaient par incorporation, par juxtaposition, par combinaison ou agencement plus encore que par composition proprement dite. En d'autres termes, ils faisaient œuvre de compilateurs et de rédacteurs plutôt que d'auteurs.

Le très grand mérite d'Astruc, au point de vue de la critique de reconstruction, est précisément d'avoir deviné ce secret de la méthode historiographique des Hébreux et d'avoir été le premier à la mettre en lumière. « Je prétends, dit-il [1], que pour

[1] *Conjectures*, pag. 9.

ne rien perdre des mémoires anciens qu'il avoit entre les mains, Moyse, — au lieu de fondre ces mémoires, — les a partagez par morceaux, suivant les faits qui y estoient racontez ; qu'il a inséré ces morceaux en entier, les uns à la suite des autres, et que c'est de cet assemblage que le livre de la Genèse a esté formé. » La manière imparfaite dont Astruc a tiré parti de cette intuition, le procédé par trop mécanique qu'il prête au rédacteur, le rôle qu'il fait jouer à la négligence des copistes et à l'ignorance des anciens critiques, lesquels auraient dérangé la disposition primitive du texte en quatre colonnes parallèles [1], ses tours de force exégétiques pour soutenir l'origine mosaïque intégrale de la Genèse [2] : tout cela n'enlève quoi que ce soit à la valeur de sa découverte.

L'auteur des *Conjectures* ne savait pas, il ne pouvait pas savoir, ce que nous savons aujourd'hui : c'est que cette manière d'écrire l'histoire n'était pas exclusivement propre à l'auteur de la Genèse et aux historiographes israélites. Il est démontré en effet que la même méthode était employée dans l'historiographie arabe et syriaque [3]. Elle n'était pas étrangère à certains historiens grecs [4]. Elle était également dans les habitudes des chroniqueurs du moyen âge. « Très souvent les chroni-

[1] Ces quatre colonnes auraient été destinées : la colonne A aux morceaux provenant du mémoire élohiste; la colonne B, aux articles tirés du mémoire jéhoviste; la colonne C, aux faits intéressant l'histoire des patriarches, mais où Dieu n'est pas nommé; la colonne D, aux fragments empruntés à divers mémoires étrangers à l'histoire des Hébreux.

[2] Ainsi, dans l'explication de Gen. XXXVI, 31, où il est parlé des rois qui ont régné dans le pays d'Edom, *avant qu'un roi régnât sur les Israélites*, Astruc prétend que par ce roi il faut entendre Dieu lui-même, ou peut-être Moïse. (Pag. 484 sq.)

[3] On en trouvera des exemples dans : J.-J. Staehelin, *Kritische Untersuchungen über die Genesis* (Bâle 1830), pag. 114 sqq., et dans sa *Spezielle Einleitung in das Alte Testament* (Elberfeld, 1862), pag. 35 sqq. — Renan, *Etudes d'histoire religieuse*, pag. 81 ; *Histoire générale des langues sémitiques*, 4e édition, pag. 119.

[4] Staehelin, *Einleit. l. c.* Le même fait se retrouve aussi dans la littérature philosophique des Grecs et des Romains ; voy. Zeller, *Christian Baur et l'école de Tubingue*, pag. 130 de la traduction française, par Charles Ritter. Paris, 1883.

queurs du moyen âge copient et reproduisent machinalement leurs sources, sans même changer ce qui n'était plus de saison à l'époque où ils écrivent[1]. »

Au reste, il ne serait pas difficile, même parmi les œuvres historiques d'un âge plus rapproché du nôtre, d'en citer où un procédé très semblable a été mis en œuvre. Qu'il suffise d'en appeler à un ouvrage bien connu du XVIe siècle, l'*Histoire ecclésiastique des Eglises réformées au royaume de France*, généralement attribuée à Théodore de Bèze.

Voici ce que nous lisons dans l'avant-propos de l'une des deux nouvelles éditions qui en ont été récemment publiées : « Du reste, la question (il s'agit de la question de savoir si de Bèze est bien l'auteur de cette précieuse histoire des origines du protestantisme français) est ici, à proprement parler, assez secondaire. Le véritable auteur de ce livre, ce sont les Eglises réformées de France elles-mêmes, qui en ont fourni les éléments. Nous serions assez porté à croire, avec MM. Haag, que Bèze et ses collaborateurs, s'il en a eu, se sont bornés presque partout à classer, d'abord par règne pour les six premiers livres et, à partir du septième, d'après les juridictions des parlements, les mémoires ou autres documents qui leur avaient été envoyés de France, vraisemblablement tout rédigés. Cela est si vrai qu'une étude attentive du texte permettrait au besoin de déterminer en maints endroits, en s'aidant des nuances de style ou d'orthographe, le point précis où commencent ou finissent les divers fragments[2]. » Ce n'est pas tout. Dans l'autre édition, celle de Paris, le savant et consciencieux éditeur, M. le professeur Ed. Cunitz, a pris la peine de mettre en évidence, en les faisant imprimer en italique, les nombreux passages où l'auteur ou rédacteur de l'*Histoire ecclésiastique* n'a fait que reproduire textuellement, et cela sans aucune indication de source, des extraits souvent fort étendus d'ouvrages historiques déjà imprimés de son temps.

[1] Nöldeke, *Die alttestamentliche Literatur*, pag. 5; comp. pag. 4 de la traduction française, par J. Soury et H. Derenbourg.

[2] Edition de Toulouse, par P. Vesson, 1882, tome Ier, pag. II sq.

Je me hâte d'ajouter que l'historiographe du XVIe siècle se distingue en un point essentiel des compilateurs plus anciens dont nous venons de parler : il a eu soin d'avertir le lecteur dans sa préface que, « après une tresdiligente recherche des choses les plus notables advenues au Royaume de France pour le faict de la religion, » il a « essayé de reduire toutes ces pieces en un corps, par le meilleur ordre qu'il a peu, » et qu'il a « suivi la simple vérité de ses mémoires... sans s'escarter pour faire de longs discours [1]. » La plupart des chroniqueurs du moyen âge, et surtout les historiographes de l'antiquité, y compris le ou les rédacteurs du Pentateuque, n'ont pas usé de la même précaution.

— Ces historiographes étaient donc des plagiaires ? — A notre point de vue moderne, la réponse ne saurait être douteuse. Il faudrait dire *oui* sans hésiter. Mais qu'est-ce que cela prouve ? — Simplement ceci, que nous jugeons de ces choses-là tout autrement que ne faisaient les anciens. A leurs yeux, celui qui transcrivait dans son ouvrage ce que d'autres, avant lui, avaient écrit sur le même sujet, n'encourait pas plus l'accusation de plagiat, que celui qui plaçait un ouvrage de sa composition sous le patronage d'un nom célèbre ne passait pour faussaire ou pour imposteur. Assurément l'auteur du livre des Chroniques, quand il arrangeait la rhapsodie de 1 Chron. XVI, qu'il composait ce cantique au moyen de fragments empruntés à des psaumes postexiliques, et qu'il attribuait ce centon au roi David en personne, ne croyait être ni plagiaire ni faussaire. Et cependant l'homme qui, aujourd'hui, se permettrait dans une œuvre historique d'en agir de la sorte, mériterait à nos yeux et l'un et l'autre de ces qualificatifs.

On ne saurait assez le redire : la notion de la propriété intellectuelle est une notion relativement moderne. Elle n'existait encore, en ces temps-là, qu'à un très faible degré. Ceux-là seulement pourraient s'en étonner qui oublieraient que les droits de l'individualité étaient alors fort loin d'être compris comme ils le sont de nos jours. N'est-ce pas là précisément un

[1] Voir dans l'édition de Paris (Fischbacher, 1883), tome Ier, pag. VII et VIII, avec la note de l'éditeur.

des grands progrès dont l'humanité est redevable au christianisme, et plus particulièrement à la Réforme? Aujourd'hui même, dans le dernier quart du XIXe siècle, et en pays protestants, il s'en faut de beaucoup que ces droits soient complètement et universellement reconnus. Et l'on voudrait qu'ils l'eussent été, avec toutes leurs conséquences littéraires, chez les anciens Israélites?

Pour l'Israélite des anciens temps — nous ne faisons ici que traduire librement une page du plus récent historien d'Israël[1], — *composer* un livre et *écrire* ou copier un livre étaient des notions connexes. Celui qui entreprenait de copier un livre, le faisait avant tout à son usage. Aussi appropriait-il la copie à ses propres besoins, ajoutant ce qu'il pensait avoir été omis, laissant de côté ce qui lui semblait sans importanee, ou encore, insérant à l'endroit voulu telle version plus ou moins divergente, sans se mettre en peine de concilier les deux relations; bref, il procédait à son travail bien plus librement que ne font nos copistes et, ajouterons-nous, bien moins servilement que ne firent les scribes juifs une fois que le texte de la Bible, devenu canonique, eut été définitivement fixé. L'écriture hébraïque elle-même, en vertu de sa nature particulière, favorisait de semblables libertés et, pour ainsi dire, y provoquait. (Comp. § 15 *d.*) La copie achevée, tout en faisant usage de son livre, le propriétaire ne se gênait pas d'y faire encore des changements et des additions. Il n'éprouvait pas plus de scrupules à cet égard, que nous n'en éprouvons à inscrire des annotations à la marge des exemplaires imprimés ou des manuscrits qui nous appartiennent. Le manuscrit n'était-il pas devenu, par droit de copie ou par droit d'achat, la propriété de celui qui s'en servait?

Or le rédacteur d'un livre nouveau ne différait le plus souvent d'un semblable « copiste » que par une activité littéraire plus étendue et plus personnelle. Il incorporait à son œuvre, sans les distinguer les unes des autres et sans en marquer la provenance, des portions entières d'écrits plus anciens qui,

[1] Stade, *l. c.*, pag. 20.

eux-mêmes, avaient peut-être déjà passé par plus d'une main. Il les y incorporait telles quelles, ou n'y apportait que de légers changements, parce que, d'abord, n'ayant aucunement conscience de commettre un larcin, il n'éprouvait pas le besoin qui s'imposerait à un moderne plagiaire, de donner le change en déguisant ses emprunts sous une forme nouvelle ; ensuite, parce que le peu de flexibilité de la langue hébraïque ne permettait pas, au même degré que telles de nos langues européennes, de varier beaucoup l'expression d'une même pensée[1]. Une idée, un fait, avaient-ils une fois trouvé une forme adéquate, cette expression se stéréotypait en quelque sorte et se transmettait comme une monnaie courante. Le rédacteur ne changeait donc rien d'essentiel au texte de ses emprunts. Il se bornait le plus souvent à les juxtaposer ou à en combiner les éléments, en les soudant tant bien que mal les uns aux autres. Et tout comme il ne voyait aucun mal à exploiter ainsi le travail d'autrui, l'idée ne lui serait pas venue non plus de mettre son propre nom en tête du nouvel ouvrage, ou de la nouvelle édition remaniée et plus ou moins augmentée, qui sortait de ses mains. Aussi tous les livres historiques des anciens Israélites sont-ils anonymes, comme l'étaient sans aucun doute les écrits plus anciens qui s'y trouvent incorporés.

(*A suivre.*) H. VUILLEUMIER.

[1] M. Stade remarque avec assez de raison que, sous ce rapport, la langue française n'est pas sans offrir quelque analogie avec l'hébreu.

BULLETIN

THÉOLOGIE

E. de Pressensé. — Les origines[1].

Nous regrettons vivement que des circonstances tout indépendantes de notre volonté nous aient empêché d'annoncer plus tôt ce bel ouvrage aux lecteurs de la *Revue*. Une seule chose nous console de ce retard, c'est que le livre de M. de Pressensé n'avait pas besoin de notre recommandation pour être bien accueilli. Le remarquable succès qu'il a eu, et qu'attestent les quatre éditions qui en ont paru dans le courant d'une seule année, en est une preuve aussi réjouissante que décisive. Il faut se féliciter hautement, en effet, par le temps de littérature légère, pour ne rien dire de plus, où nous vivons, de voir un livre aussi sérieux, et qui plus est, un livre écrit par un théologien protestant, trouver dans les pays de langue française un aussi grand nombre de lecteurs.

Nous n'avons pas besoin, pensons-nous, d'en exposer en détail le contenu ; la plupart de ceux sous les yeux de qui tomberont ces lignes le connaissent sans doute déjà. Il se divise en quatre livres traitant successivement le problème de la connaissance, le problème cosmologique, le problème anthropologique, les origines de la morale et de la religion ou ce que l'on pourrait appeler le problème moral. Dans la première partie l'auteur passe en revue et discute les diverses théories proposées relativement à l'origine des idées, en particulier de l'idée de cause et plus spécialement de celle de la cause première, et il cherche à établir l'absolue néces-

[1] *Les origines*, par E. de Pressensé. 1 vol. in-8 de XV et 560 pages Paris, Fischbacher, 1883.

sité de celle-ci. Dans la seconde, appliquant le principe de causalité à l'étude des grands problèmes que soulève l'existence du monde, il montre, en opposition aux théories du matérialisme antique, du monisme contemporain et de la philosophie de l'Inconscient, que l'origine des choses doit être cherchée dans la volonté libre d'un être intelligent. Dans la troisième, il traite les questions relatives aux éléments qui constituent l'être humain, aux rapports de la pensée et de la matière dans l'homme, à l'intelligence dans ses relations avec l'instinct animal, à la volonté dans ses relations avec les causes qui paraissent la déterminer, à la liberté enfin, et il combat les objections formulées au nom du déterminisme matérialiste et de la sociologie positiviste. La quatrième comprend les sujets suivants : la morale de l'intérêt et la morale du devoir, l'art, la nature et l'origine de la religion, l'homme primitif.

Il suffit de ces indications pour montrer quel champ immense a embrassé la pensée de l'auteur et combien sont variés et dignes d'intérêt les objets sur lesquels elle s'est portée. Résumé de vastes lectures, fruit de longues méditations, cet ouvrage est en quelque sorte l'exposé général des convictions philosophiques et religieuses de l'écrivain ; il est en même temps une véritable encyclopédie, écrite au point de vue du spiritualisme chrétien, de toutes les questions qu'a soulevées la philosophie moderne. Aussi voudrions-nous le voir entre les mains non seulement des théologiens ou de ceux qui étudient la philosophie, mais de tous les hommes qui s'intéressent aux choses de l'esprit. Ajoutons que le ton élevé et digne qui y règne d'un bout à l'autre, la hauteur de vues qui le distingue, le souffle de vrai libéralisme scientifique qui y respire, en rendent la lecture attrayante et saine autant que l'étude en est instructive.

Si, après cela, il nous était permis de formuler quelques observations, voici ce que nous dirions. Il nous semble que ce qui fait un des mérites du livre, savoir le nombre et la variété des sujets traités, est en même temps un inconvénient. Il est impossible, en effet, de traiter à fond dans l'espace de 560 pages un nombre aussi considérable de questions, ni même de donner aux plus importantes toute l'attention qu'elles méritent. Ainsi la troisième partie et plus encore la quatrième, où il s'agit des plus graves problèmes

relatifs à la morale et à la religion, demanderaient à notre avis des développements plus approfondis et plus complets. Cela nous paraît s'appliquer en particulier au chapitre relatif à la nature de la religion. N'est-ce pas se contenter un peu trop aisément que de définir la religion « une tendance générale, dominante, de notre âme qui, s'emparant des éléments divins que renferment la raison spéculative, la raison pratique, le sentiment, les réunit, les fond dans une même synthèse, dans un même effort dont le résultat est la vie en Dieu. » (Pag. 449.) Ne serait-on pas en droit de réclamer une analyse plus rigoureuse et des déterminations plus précises ? D'autre part nous ne saurions admettre que la religion soit « la finalité par excellence. » (Pag. 450.) En effet, cela doit signifier sans doute que la religion est le but suprême auquel tout doit tendre dans la vie de l'homme. Or la religion n'est pas un but, si l'homme est avant tout un être libre et responsable ; elle est un moyen, le moyen par excellence, si l'on veut, mais toujours un moyen pour la réalisation du bien moral. C'est d'ailleurs la doctrine de l'Evangile qui propose à l'homme comme dernière fin la perfection (Math. V, 48) ou la sainteté (1 Pier. I, 15) et qui enseigne que l'homme a été créé de Dieu en J.-C. « pour les bonnes œuvres » (Eph. II, 10). Puis est-il exact de dire que « le sentiment religieux, saisi dans sa profondeur et dans sa généralité, comprend tout ensemble la conviction du péché et l'aspiration à la rédemption ? » (Pag. 463.) Il en résulterait que dans un monde sans péché la religion n'aurait pas de place. Enfin, a-t-on bien le droit d'affirmer que le monothéisme est le point de départ historique et le substrat commun de toute religion ? (Pag. 491 et suiv.) En tout cas il faudrait s'expliquer et dire de quel monothéisme on entend parler. Est-ce du monothéisme réfléchi et conscient des religions les plus pures, ou du monothéisme vague et inconscient qui adore sous des noms divers, mais sans en faire des individus différents, les puissances invisibles dont l'homme dépend, ce que M. Max Muller appelle l'*hénothéisme*[1] ?

Quoi qu'il en soit, il nous paraît qu'il y aurait eu avantage à embrasser un moins grand nombre de questions, afin de pouvoir

[1] *Origine et développement de la religion*, etc. Trad. Darmesteter, pag. 246 et suivantes.

discuter chacune d'elles et surtout les plus graves avec tous les développements qu'elles comportent. Peut-être aurait-il fallu, à ce compte, retrancher le livre Ier, l'étude du problème de la connaissance, qui est peut-être la partie la plus travaillée et la plus originale du livre, il est vrai, mais qui ne se rattache qu'indirectement à la question des origines.

Nous voudrions voir aussi le problème anthropologique traité avec plus d'ampleur : il en vaut certes la peine, et ce qu'en dit l'auteur fait regretter qu'il n'en ait pas dit davantage. Il fait preuve d'une impartialité qu'on ne rencontre pas toujours, tant s'en faut, chez les théologiens, et distingue avec beaucoup de justesse dans la doctrine évolutionniste l'hypothèse scientifique qui n'est point en contradiction avec le spiritualisme, et la philosophie matérialiste que trop souvent on y a indûment associée. Mais nous aurions aimé rencontrer une critique plus complète de l'hypothèse elle-même. Il y a dans la manière dont elle est présentée par Darwin nombre de lacunes, d'affirmations sans preuve, de cercles vicieux qu'il vaut la peine de signaler. Cela ne prouve pas nécessairement que la pensée dominante du système soit fausse, mais cela prouve à tout le moins que le système ne peut pas prétendre encore à la rigueur scientifique qu'on lui attribue souvent. La base sur laquelle Darwin fait reposer toute son argumentation, les expériences faites par la sélection artificielle, est excessivement fragile : quoi de plus hasardé que d'expliquer les procédés de la nature par ceux de la réflexion humaine ! Qui ne voit d'ailleurs que les résultats de la sélection artificielle sont loin de rien prouver en faveur de la transformation des espèces, puisque les êtres que l'homme est parvenu à modifier à force d'attention et de soins tendent à reprendre leur nature première dès qu'ils sont laissés à eux-mêmes ! Les données embryologiques de M. Haeckel ne sont rien moins que certaines et l'on sait les observations sévères dont les planches qui accompagnent son traité d'anthropogénie ont été l'objet, même de la part de savants fort peu suspects de partialité en faveur des théologiens. La notion du hasard, ou d'un mélange de hasard et de nécessité, comme on dit souvent, à laquelle on en appelle pour expliquer le monde, mérite qu'on s'y arrête pour l'examiner de près et montrer l'inanité d'un fantôme qui n'est,

après tout, qu'un nom pompeux donné à notre ignorance. D'autre part, il y a certaines objections dont l'auteur nous semble ne pas avoir assez tenu compte. Ainsi celle qui oppose le fait de la douleur à la doctrine d'après laquelle le monde est l'œuvre d'un esprit sage et bon, ainsi celle qu'on tire de l'imperfection relative des organes qui, dit-on, ne sont point, comme on l'a prétendu longtemps, les meilleurs possibles.

Mais nous ne voulons pas poursuivre. On ne pouvait pas tout dire, nous nous hâtons de le reconnaître, et nous aimons mieux remercier encore une fois le savant et sympathique auteur que de lui chercher chicane. Qu'il nous soit permis seulement de relever pour finir quelques incorrections de détail et quelques erreurs typographiques qui subsistent encore malgré les corrections apportées déjà à cet égard au texte de la 1re édition. M. du Bois-Reymond n'a pas écrit dans la brochure citée p. 14, *ignoremus*, mais *ignorabimus ;* le nom de M. Haeckel est encore trop souvent écrit Hoeckel, ainsi p. VIII, 210, 211, alternant avec l'orthographe exacte ; on trouve p. 326, note, *samtliche Werke* pour *sämtliche Werke* ; p. 343, note, *Korper* pour *Körper*. Il sera aisé de faire disparaître ces taches légères dans une prochaine édition. C'est-dire que nous comptons bien que la 4e n'est pas la dernière, et c'est , nous semble-t-il, le meilleur éloge qu'on puisse faire de ce beau et bon livre. H. D.

PHILOSOPHIE

ALFRED WEBER. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE EUROPÉENNE [1].

Deux préfaces qui précèdent cet ouvrage font connaître les modifications qui se sont accomplies dans le point de vue de l'auteur d'une édition à l'autre. Dans la préface de la seconde édition M. Weber se donne comme le représentant de l'*idéalisme con-*

[1] *Histoire de la philosophie européenne* par Alfred Weber professeur à l'université de Strasbourg. Troisième édition entièrement refondue. Paris, librairie Fischbacher, rue de Seine, 33.

cret. « Nous avons voulu dire qu'il y a pour nous une réalité supérieure aux atomes dont le jeu constitue la vie universelle : le bien, le juste, l'idéal. Mais cette réalité par excellence, en dehors de laquelle tout est vanité, illusion, néant, n'est pas, selon nous, une entité extracosmique ; *non longe est ab unoquoque nostrum;* elle est, au contraire, l'essence même des choses, l'âme du monde, comme disaient les anciens, la vie de notre vie. Cette réalité spirituelle et les êtres, individus, atomes, le terme n'importe, qui lui servent d'organes, forment une vivante unité, que l'abstraction seule divise, analyse, dissèque. Et voilà pourquoi le spiritualisme que nous professons est le spiritualisme concret, absolu, moniste. » Ainsi parlait M. Weber en 1878.

En 1882 son langage est plus précis : il détermine mieux ce qu'il faut entendre par ce principe premier, âme de toutes choses. Le fond de cet être universel est volonté. « La métaphysique de la volonté est devenue la nôtre. Nous nous sommes persuadé que le vouloir n'est pas seulement l'essence de l'âme, mais l'essence universelle. A nos yeux, le monisme de la volonté est la pensée intime de Kant, le trait d'union de sa critique et de sa morale, le seul système qui puisse expliquer à la fois la nature et le phénomène moral, le seul enfin qui puisse satisfaire à la fois la pensée spéculative et l'esprit d'observation : car le suprême besoin de la raison c'est l'*unité*, et l'unique caractère commun à la matière et à l'esprit, le seul dénominateur commun auquel il soit possible de les réduire, c'est l'*effort*, c'est-à-dire la volonté. Un effort d'expansion, voilà la matière ; un effort de concentration, voilà l'esprit. »

M. Weber n'entend pas cependant que son point de vue soit confondu avec le pessimisme nihiliste de Schopenhauer. « Ce philosophe a eu le tort de confondre deux choses qu'il importe beaucoup de distinguer. La volonté est au fond de tout : voilà le vrai. La volonté tend à l'être et rien qu'à l'être : voilà l'erreur. La nature, ou pour parler le langage de la métaphysique nouvelle, la volonté tend à l'être, sans doute, mais c'est pour atteindre, à travers cette fin relative, une fin absolue : le bien. Si elle n'avait d'autre fin que l'être, elle trouverait sa satisfaction complète et suprême dans la vie, même sans moralité. Or l'expérience

prouve surabondamment que l'homme qui ne vit que pour vivre se blase et que celui-là seul ignore le dégoût de la vie qui existe pour quelque chose de supérieur à la vie. D'ailleurs une volonté, qui est supposée tendre *nécessairement, fatalement* à l'être, et rien qu'à l'être, ne pourrait se retourner contre elle-même, comme il arrive dans le suicide, et comme Schopenhauer l'y invite lui-même par sa doctrine de la négation de la volonté, tout en blâmant d'ailleurs l'αὐτοχειρία. Enfin, si le fond des choses était le vouloir vivre *quand même*, on ne comprendrait rien à la mort volontaire d'un Léonidas, d'un Socrate, de tous ceux en qui il a trouvé plus fort que lui. »

Voilà qui est entendu : M. Weber ne saurait être solidaire du volontarisme pessimiste. Tandis que pour Schopenhauer il tend à l'être, à l'être seulement, pour M. Weber il tend, à travers l'être, à une fin absolue : le bien. Mais les deux philosophes ont en commun une idée importante : la volonté est le fond de tout, elle tend à l'être. Qu'est-ce à dire ? Si la volonté est le fond de tout, l'âme du monde, le principe premier, il ne saurait y avoir rien avant elle. Que peut bien être alors cette volonté, fond et principe de tout, existant avant tout ? Mais non, nous n'avons pas le droit de parler d'une volonté *existante*, car c'est déjà de l'être et notre historien entend que la volonté soit la toute première, avant l'être lui-même. M. Weber serait-il donc de ces esprits supérieurs qui conçoivent fort aisément la volonté avant, sans un être voulant, gratifiant du titre d'avortons intellectuels les hommes incapables de se hisser à ces hauteurs de l'abstraction ? L'hésitation est ici fort permise. En effet si la volonté avant l'être est le fond de tout dans l'univers, si tout est sorti d'une volonté indéterminée, de la pure et simple virtualité formelle de vouloir, sans qu'il y eût en elle aucun être déterminé, bon ou mauvais, la conséquence est évidente. L'univers est sorti, par un simple coup de hasard, de cette pure et nue faculté de vouloir, antérieure à tout voulant préalable. L'hésitation est d'autant plus à sa place que M. Weber reproche à M. de Hartmann de tout faire provenir du hasard. « Nous lui en voulons surtout de dériver l'être du pur hasard » ... Or nous ne réussissons pas à comprendre en quoi un acte de cette volonté exclusivement formelle, antérieure à l'être, pourrait différer du pur ha-

sard duquel, à tort, selon M. Weber, Hartmann fait tout provenir. Il est vrai, cette polémique contre Hartmann se trouve dans la préface de 1878. Serait-ce aussi là un de ces points décisifs à l'occasion desquels la pensée de M. Weber aurait changé?

Une autre circonstance qui nous arrête quand nous serions tenté de classer notre auteur parmi les coryphées modernes du gnosticisme, c'est ce qu'il dit de la métaphysique : « Une phase de l'histoire de la métaphysique, la période aprioristique, intuitive, poétique est passée, *et passée sans retour*, mais la métaphysique elle-même subsiste, et sa cause, nous venons de le voir, est solidaire de celle de la science. » (Pag. 540.) Voici les conclusions de notre auteur : « Et ce qu'il importe de constater, en terminant ce livre, c'est l'accord qui, depuis les défaites de l'hégélianisme, tend à s'établir de plus en plus, entre les esprits compétents, au sujet de la méthode. Cette question n'en sera plus une à l'avenir. La philosophie est placée sous la loi commune. Ses méthodes sont désormais celles des sciences : observation spéculative, déduction sur la base des faits et de l'induction. La distinction encore admise par Hegel, entre les sciences philosophiques et celles qui ne le sont pas, n'a plus de sens aujourd'hui. Toute science est nécessairement philosophique, toute philosophie digne de ce nom, nécessairement scientifique. On comprend de nos jours que, comme le dit excellemment F. Bacon, ce qui importe, c'est moins de connaître les opinions abstraites des hommes que la nature des choses. Sous l'empire de cette conviction, la manie des systèmes originaux diminuera de plus en plus. Le progrès en philosophie consistera moins dans la production d'hypothèses nouvelles que dans la démonstration expérimentale des hypothèses vraies que la métaphysique européenne nous a léguées, et dans la réfutation expérimentale de ses erreurs... Dès lors la philosophie sera ce que Bacon, Descartes, Locke et Kant ont voulu qu'elle fût : une *science*, et la science par excellence. » Certes il y aurait de la témérité à taxer d'idéalisme et de gnosticisme une philosophie qui pour la méthode se réclame de Bacon. Aussi ne nous en rendrons-nous pas coupable. Le monisme de M. Weber est à son tour plus tolérant, moins rébarbatif qu'il ne pourrait sembler à première vue. « Y a-t-il jamais eu un système moniste ou pluraliste au sens absolu du mot? On

peut le nier sans crainte d'être démenti par l'histoire. » Voilà qui est tout à fait rassurant. Il est seulement fâcheux que cela soit moins clair. Aussi attendrons-nous pour nous prononcer que M. Weber, qui se propose, comme il dit, de « *dépessimiser* le volontarisme de Schopenhauer » ait achevé de le clarifier pour une quatrième édition. La chose ne peut se faire attendre, à en juger par la rapidité avec laquelle la seconde édition s'est écoulée.

Cette incertitude à l'endroit du point de vue dominant ne doit pas empêcher de rendre justice à cet ouvrage. Et cela d'autant plus que nous n'avons nullement remarqué que le volontarisme problématique s'étale de façon à compromettre l'impartialité et l'objectivité de l'histoire. L'auteur, à la vérité, le signale quand il le rencontre sur sa route, mais ce n'est que justice. Ainsi les conséquences du volontarisme sont signalées chez le scolastique Duns Scot, ce docteur *subtil*, qui en fut un des adeptes les plus ardents.

« Cause première des choses, la volonté divine est par suite aussi la loi suprême des esprits créés. Le bien, le juste, la loi morale ne sont l'absolu qu'en tant qu'ils sont voulus de Dieu ; s'ils l'étaient indépendamment de la volonté divine, Dieu, se trouvant limité dans sa puissance par une loi qui ne dépend pas de lui, ne serait plus la souveraine liberté, ni par conséquent l'Etre suprême. En réalité, le bien n'est donc le bien que parce qu'il plaît à Dieu qu'il en soit ainsi. En vertu de sa liberté souveraine, Dieu pourrait remplacer la loi morale qui nous régit maintenant par une loi nouvelle, comme il a remplacé la loi mosaïque par celle de l'Evangile; il pourrait surtout — et qui sait s'il ne le fait réellement dans bien des cas ? — il pourrait nous dispenser de l'accomplir, sans que nous cessions ainsi d'être dans le bien. Dans la création comme dans le gouvernement du monde, Dieu ne connaît d'autre loi, d'autre règle, d'autre principe que sa liberté, et c'est parce qu'il est libre de nous dispenser, s'il le veut, d'accomplir telle ou telle loi du monde moral, que l'Eglise a, de son côté, le droit d'accorder des dispenses. Si Dieu n'est pas la liberté souveraine dans cette matière comme en toutes choses, s'il est, comme le veut Thomas d'Aquin, l'être absolument déterminé dans sa volonté par sa souveraine sagesse, que devient le droit des indul-

gences? De même que Dieu, l'homme est libre ; la chute ne l'a pas privé du libre arbitre ; il a la liberté *formelle*, c'est-à-dire qu'il peut vouloir ou ne pas vouloir, et il a la liberté *matérielle*, c'est-à-dire qu'il peut vouloir A ou vouloir B (liberté de choix ou d'indifférence). » On voit d'ici les ressources sans nombre qu'offre le volontarisme, autrement dit l'arbitraire proclamé le principe de toutes choses, dans les mains de celui qui sait s'en servir. Nul n'est condamné à aboutir au pessimisme avec ce vieux garçon atrabilaire, morose, qui a nom Schopenhauer. Cette lampe d'Aladin qu'on appelle le volontarisme a de quoi satisfaire les goûts les plus divers. C'est surtout l'Eglise romaine qui se trouve bien partagée ! Tous ses caprices superstitieux se trouvent justifiés du coup dès qu'elle devient l'organe officiel, infaillible d'un volontarisme divin qui n'est qu'un autre nom pour le hasard, le plus fantastique, le plus arbitraire. Ah ! qu'elle a donc été ingrate, l'Eglise de Rome, en oubliant de béatifier cet ardent champion de tous les abus : le docteur subtil, Jean Duns Scot de Dunston dans le Northumberland ! !

Du paragraphe sur le moine franciscain nous avons couru en toute hâte à celui qui concerne Schelling, nous disant que l'occasion était belle de montrer là encore les hauts faits du volontarisme. Nous nous attendions à voir exposer tout au long comment Dieu s'est fait lui-même ce qu'il est, en partant de la simple et nue volonté, de la pure faculté formelle de vouloir sans être quelconque. Nous avons été à la fois désappointé et rassuré. M. Weber ne consacre pas huit pages à ce philosophe, — ce qui est décidément peu pour le faire comprendre à des lecteurs qui ne le connaissent pas déjà, — et dans ces pages nous n'avons rien su découvrir des exploits célèbres du volontarisme divin. Ce fait tendrait-il à prouver que M. Weber n'est pas fanatique du volontarisme? En tout cas, il a fait preuve de beaucoup de tact, il a montré qu'il sait à merveille ce que notre époque peut supporter, en laissant dans une ombre discrète beaucoup de belles choses qui avaient le privilège d'enchanter bon nombre de jeunes philosophes, il y a cinquante ans.

M. Weber relève très bien un fait souvent oublié : la grande diversité d'opinions et de points de vue qui s'abritaient au moyen

âge sous le drapeau de l'Eglise. « Les historiens, dit-il, qui prétendent mettre les négations modernes au compte de la Réforme, ignorent ou affectent d'ignorer qu'au neuvième siècle le catholique Scot Erigène nie les peines éternelles, qu'au douzième le catholique Abélard déclare les doctrines des philosophes grecs supérieures aux doctrines de l'Ancien Testament, qu'au treizième, un grand nombre de catholiques refusent de croire à l'engendrement surnaturel et à la résurrection du Christ, que dans ce même siècle, c'est-à-dire plus de deux cents ans avant la Réforme et à l'époque de la plus grande puissance du saint-siège, saint Thomas et Duns Scot se voient obligés de prouver, à grands frais de dialectique, la nécessité de la révélation et la crédibilité de la Parole divine ; enfin que ces docteurs de l'Eglise si soumis, si dévoués, si orthodoxes, unissent à leurs convictions chrétiennes une liberté de pensée dont la théologie protestante du dix-septième siècle n'offre que de rares exemples. » (223.) ... Les grands ordres du moyen âge sont les précurseurs des partis théologiques du protestantisme. Fondus, de nos jours, dans l'indivisible unité de l'orthodoxie romaine, c'était, à l'époque dont nous parlons, de véritables partis, opposés entre eux non seulement dans des questions d'ordre pratique, mais sur des points de doctrine qui aujourd'hui ne nous paraissent nullement secondaires... » Ce fait justifie une plainte des catholiques intelligents : ils déplorent que les nécessités de l'antagonisme contre le protestantisme aient depuis le seizième siècle forcé l'Eglise romaine à laisser moins de liberté à ses propres docteurs.

M. Weber rattache à la question ecclésiastique une grande querelle qui traverse tout le moyen âge ; il s'agit du problème des réalistes et des nominaux. « L'Eglise catholique, c'est-à-dire *universelle*, n'entend pas être seulement l'ensemble des communautés chrétiennes particulières et des fidèles qui les composent, elle se considère comme une puissance supérieure, comme une réalité distincte et indépendante des individus qu'elle renferme dans son sein. Si l'*idée*, c'est-à-dire le général, l'universel (τὸ καθόλον) n'était pas une *réalité*, l'Eglise ne serait qu'un simple *mot* collectif, et les Eglises particulières ou plutôt les individus dont elles se composent seraient *réels*. L'Eglise devait donc être réaliste et dire

avec l'académie : *universalia sunt realia*, catholicisme étant synonyme de réalisme. Le sens commun tend, au contraire, à voir dans les universaux de simples notions de l'esprit, des signes désignant une collection d'individus, des abstractions sans réalité objective. Pour lui, les individus sont seuls réels et il a pour devise : *universalia sunt nomina*, il est nominaliste, individualiste. » On voit que cette question se rattache très étroitement à celle du renouvellement de la théologie. Toute l'ancienne dogmatique est réaliste. C'est sur le terrain d'un nominalisme intelligent et respectueux des faits que peut se signer le traité de paix entre les sciences modernes, toutes nominalistes, et le christianisme rendu à sa liberté d'allures, après qu'il aura franchement rompu avec les traditions réalistes du platonisme. Le nominalisme tant de fois vaincu prend aujourd'hui sa revanche : il domine de plus en plus la culture moderne, il est devenu le mot de ralliement des amis de la science et de la liberté.

Arrivé à la philosophie moderne, M. Weber montre que le matérialisme, comme l'histoire n'a pas tardé à le révéler, se trouvait impliqué dans le prétendu idéalisme absolu de Hegel. « La conception hégélienne des choses, dit-il, et la philosophie matérialiste sont identiques au fond, quelque opposées qu'elles soient dans la forme : c'est de part et d'autre le naturalisme ou monisme substitué au théisme et au dualisme hégéliens. Renonçons aux termes ambigus ! désignons les choses par leur nom véritable ! appelons la substance qui préexiste à l'intelligence, non plus l'*idée*, mais la *matière !* Ce qui nous sépare des matérialistes, c'est en définitive la méthode ; or la nôtre est manifestement erronée, la leur évidemment la bonne, donc tendons-nous la main. Tel ne tarda pas à être le langage de la gauche hégélienne, en particulier de Louis Feuerbach, renommé par ses études sur l'*essence du christianisme et de la religion*, à qui se joignit plus tard l'hégélien David Strauss. »

Ce que nous avons dit de l'*histoire de la philosophie* européenne suffira pour faire comprendre qu'elle touche à beaucoup de questions. Il serait téméraire de soutenir qu'elle en résout autant qu'elle en soulève : l'auteur n'a pas pris un cadre assez vaste pour cela. Il ne saurait être question de poser, encore moins de

trancher d'une façon motivée, en un volume de 548 pages, tous les problèmes que l'esprit humain a soulevés de Thalès à nos jours. Il y a deux méthodes pour exposer l'histoire de la philosophie, l'une éminemment objective, impartiale, qui s'étudie à reproduire d'une manière aussi abrégée que possible la genèse de chaque système, en indiquant le fil dialectique qui le rattache à celui qui précède et à celui qui suit. Plus indulgent pour des lecteurs peu habitués à un pareil exercice, l'auteur s'en tient à une exposition sommaire qui donne les résultats auxquels sont arrivés les philosophes, en négligeant un peu le chemin qu'ils ont suivi. Si M. Weber avait eu en vue de faire des philosophes, il aurait dû adopter une autre méthode. Mais dès qu'il ne se propose que de mettre le grand public au courant de la marche de l'esprit humain dans la suite des âges, il en dit assez pour réveiller chez quelques-uns le désir d'aller plus loin. Pour mieux faire connaître le genre de l'auteur, nous lui emprunterons un morceau assez caractéristique où se trouvent résumées les prétentions du darwinisme qui est devenu l'allié fidèle du matérialisme contemporain.

FAITS DIVERS

Presqu'au même moment que la septième édition du beau livre de M. de Pressensé sur *Jésus-Christ, son temps, sa vie et son œuvre*, a paru la première livraison d'une seconde édition du *Leben Jesu* de M. Bernhard Weiss, professeur à Berlin. La nouvelle édition de cet ouvrage, essai remarquable de retracer la vie de Jésus sur la base d'une sévère critique des sources en même temps que dans un esprit de foi vivante au Sauveur, paraîtra en dix-huit livraisons à 1 marc, chez Wilh. Hertz à Berlin. Le même auteur a publié l'année dernière une quatrième édition remaniée de son manuel bien connu de *théologie biblique du Nouveau Testament*.

Le Dr S. Mandelkern, à Leipzig, se propose de publier une nouvelle édition de la *Concordance hébraïque et chaldaïque de l'Ancien Testament*. Quiconque a eu l'occasion de recourir à la concordance de Buxtorf, publiée à Bâle en 1632, rééditée dans notre siècle par Fürst, Leipzig 1840, et par B. Bär, Stettin 1861, a pu se convaincre combien cet indispensable auxiliaire de toute

étude exégétique et critique un peu approfondie de l'Ancien Testament laissait à désirer. M. Mandelkern n'y a pas relevé moins de 5000 lacunes et erreurs grammaticales, sans compter toutes les citations fautives. Il en fournit de nombreux échantillons dans une brochure que nous avons sous les yeux[1]. Dans la nouvelle édition, élaborée avec un soin minutieux, toutes ces fautes sont redressées ; en outre, l'ouvrage est très avantageusement complété par l'insertion de *tous les noms propres* ainsi que des principales *particules*. Le manuscrit est prêt et a reçu l'approbation d'un certain nombre d'hébraïsants dont le nom fait autorité. Leurs attestations sont jointes à la brochure dont nous venons de parler. Nous y voyons figurer les noms de Fleischer, Delitzsch, Riehm, Siegfried, Strack, Kleinert, etc. et de quelques sommités israélites. Il est fort à désirer que cette nouvelle Concordance trouve un éditeur disposé à en entreprendre la publication. Il rendrait un éminent service à la science tout en attachant son nom à un ouvrage qui ferait honneur à sa maison.

Dans le courant du mois de *mars* sont décédés : Le 13, à Brunswick, le grand rabbin Dr *Lévy Herzfeld*, un des plus savants israélites de l'Allemagne, connu comme orientaliste et comme historien. On a de lui, entre autres, une *Histoire du peuple d'Israël*, en deux volumes, 1847-1855, et une *Histoire commerciale des Juifs de l'antiquité*, 1879.

A Berne, dans la nuit du 23 au 24 mars, *Albert Immer*, professeur à la faculté de théologie de 1850 à 1881. Incompris et mal jugé dans sa jeunesse, il fut simple relieur jusqu'à l'âge de trente ans. Après des études d'autant plus solides et plus brillantes qu'elles furent plus tardives, dans les universités de Berne, Bonn et Berlin, il remplit des fonctions pastorales jusqu'au moment où la confiance du gouvernement bernois l'appela à prendre possession de la chaire restée vacante depuis le départ du célèbre E. Zeller. Outre un certain nombre de conférences sur divers sujets historiques et théologiques et deux brochures sur la faculté de Berne et son enseignement (1864), on lui doit une *Herméneutique du Nouveau Testament* (1873) et une *Théologie biblique du Nouveau Testament* (1877), qu'il publia à un âge déjà avancé, à la sollicitation de ses collègues et de ses élèves. (Voir un compte rendu du second de ces ouvrages dans la *Revue de théologie et de philosophie* de 1879, pag. 178-189, par M. le professeur Chapuis.)

[1] *Die neubearbeitete hebräisch-chaldäische Bibel-Concordanz* von Dr S. M. in Leipzig, nebst Gutachten von Fachgelehrten, Leipzig 1884. 15 pag. gr. in-8.

LE SIÈCLE D'ÉSAÏE[1]

PAR

A. PERROCHET

Dans le vaste domaine des sciences historiques, il n'est peut-être pas de champ d'études qui offre actuellement plus d'intérêt et sur lequel s'exerce une activité plus féconde que celui de l'antique Orient. Ces anciens peuples de l'Asie occidentale, que nous ne connaissions que par les historiens de la Grèce et de Rome dont les renseignement fort incomplets manquaient souvent d'exactitude, ces civilisations éteintes dont les quelques monuments demeurés debout à travers les siècles faisaient pressentir la grandeur, ces religions dont on n'avait que des notions vagues, si ce n'est même entièrement fausses, tout ce monde ressuscite maintenant à nos regards, il nous apparaît plein de jeunesse et de vie, il nous livre complaisamment les secrets de son histoire. La découverte de nombreux documents égyptiens, phéniciens, assyriens et chaldéens, les progrès si rapides du déchiffrement des hiéroglyphes de l'Egypte et des cunéiformes de la Mésopotamie ont jeté une vive lumière sur ces parties autrefois si obscures de l'histoire de l'antiquité. Les annales gravées sur le marbre ou le porphyre, les poèmes transcrits sur la brique ou sur le papyrus sont successivement mis au jour et il ne s'écoule pas d'année, nous pourrions presque dire de mois et de semaine, sans qu'une découverte nouvelle vienne enrichir nos connaissances et nous fournir de précieuses informations.

L'histoire du peuple d'Israël ne pouvait demeurer étrangère à ce mouvement; ce peuple était en relations trop fréquentes avec ses voisins, ses destinées furent trop intimement mêlées

[1] Conférence académique donnée à Neuchâtel le 11 mars 1884.

aux leurs, ses mœurs, ses coutumes, son caractère avaient trop de rapports avec ceux des autres nations de l'Asie occidentale pour que la connaissance que nous possédons maintenant de l'Orient antique n'apportât pas aux renseignements donnés par les livres bibliques un riche et indispensable complément. La lumière répandue sur la période la plus importante de l'histoire d'Israël, sur celle qui s'étend des origines du peuple jusqu'à la prise de Jérusalem par Nébucadnézar et à l'exil babylonien, est si grande qu'on peut dire que l'étude de l'Ancien Testament en a été presque complètement renouvelée.

Cette rénovation n'a pas porté uniquement sur les faits extérieurs, sur les événements politiques dont les documents assyriens ont permis de se rendre mieux compte et d'établir scientifiquement l'enchaînement en fournissant, entre autres, une chronologie exacte et suivie qui manquait totalement aux livres bibliques; l'histoire intérieure d'Israël, à son tour, et notamment celle de son développement religieux, a pris une forme bien différente de celle sous laquelle elle est présentée d'habitude et que lui avait assignée la tradition. Les longs siècles du séjour d'Israël en Canaan ne nous apparaissent plus comme une interminable série de chutes et de relèvements, au milieu de laquelle la brillante époque de David et de Salomon jette une lumière momentanée, suivie bientôt des ténèbres d'une lente et irrémédiable décadence; nous y reconnaissons au contraire un développement continuel et progressif, développement qui ne s'accomplit pas sans de regrettables réactions et d'inévitables reculs, mais qui se poursuit cependant au milieu des agitations et des luttes, ainsi que des obstacles extérieurs qui lui sont suscités. La législation hébraïque ne se présente plus à nous comme étant dans son ensemble et dans toutes ses parties l'œuvre directe et immédiate de Moïse, elle nous apparaît maintenant comme un vaste édifice dont le grand législateur, avec son puissant et incontestable génie, a posé les éternelles et immuables bases sur lesquelles s'est élevée dans le cours des siècles l'œuvre grandiose que nous admirons dans le Pentateuque et à la construction de laquelle chaque génération a contribué.

Dans ce long développement qui va de Moïse jusqu'à Esdras et n'embrasse pas moins de neuf siècles, l'une des époques les plus importantes et les plus mouvementées au point de vue politique comme au point de vue religieux, une de celles que les découvertes modernes ont le plus richement illustrées et sur lesquelles nous possédons le plus de données certaines, est sans contredit le huitième siècle avant notre ère, ce siècle qu'on peut appeler, d'après la grande personnalité qui en a dominé toute la seconde partie, *le siècle d'Esaïe*. Il marque, d'un côté, une étape décisive dans la marche des idées religieuses en Israël et nous présente, de l'autre, le peuple élu entrant directement en rapport avec Ninive et Babylone, enveloppé définitivement dans les grandes commotions politiques de l'Orient et commençant à jouer un rôle actif dans la lutte sans cesse renaissante entre les deux puissances qui, pendant toute l'antiquité, se sont disputé l'empire du monde asiatique, l'Assyrie et l'Egypte. Aussi, pour donner une idée de la modification qui s'est opérée dans l'étude de l'histoire d'Israël, ne puis-je mieux faire que d'esquisser rapidement le tableau de ce siècle qui eut, pour les destinées futures du peuple de l'ancienne alliance, une importance plus grande encore que le siècle de David et de Salomon.

I

Les deux royaumes israélites avaient traversé dans le courant du neuvième siècle une crise redoutable qui les avait mis l'un et l'autre à deux doigts de la ruine. La célèbre Jézabel, cette femme énergique et altière, dont on a dit que, « de toutes les grandes tragédiennes qui soient montées sur la scène réelle, elle est la plus effrayante et la plus accomplie[1]. » avait rêvé une habile et redoutable revanche de la conquête de la Palestine par les fils de Jacob et de l'extermination des Cananéens. Princesse tyrienne, toute dévouée aux intérêts de sa race, elle ne visait à rien moins qu'à faire d'Israël l'humble et docile vassal de la Phénicie ; pour cela, elle l'avait compris, il fallait dépouiller le peuple hébreu de son caractère national, dont sa

[1] Ledrain, *Histoire d'Israël*, I, p. 409.

religion était la meilleure et la plus puissante sauvegarde, il fallait si l'on peut ainsi dire, le *cananiser,* et c'est là ce qu'elle poursuivait avec une ardeur passionnée, ne reculant devant aucun crime ni aucune atrocité. Malgré la longue et courageuse résistance d'Elie et d'Elisée, elle paraissait avoir réussi, elle était même parvenue à placer sur le trône de Jérusalem sa fille Athalie qui, digne émule de sa mère, poursuivit en Juda le même but avec les mêmes moyens. La terreur qu'avaient su inspirer ces deux femmes semblait avoir mis fin à toute tentative de révolte, à toute velléité d'opposition. Cependant de courageux et hardis patriotes veillaient encore, le parti national se reconstitua secrètement dans le royaume d'Israël, sous la direction du prophète Elisée qui trouva dans le farouche Jéhu l'homme désigné pour se mettre à la tête du mouvement. La révolution éclata, les représailles furent sanglantes, mais l'indépendance nationale était reconquise et la réaction cananéenne définitivement vaincue. Quelques années après, Juda secoue à son tour le joug d'Athalie et le prêtre Jojadah, en rétablissant sur le trône la dynastie davidique, sauve en même temps le culte mosaïque et la religion de Jéhovah d'une ruine imminente.

Si la nationalité israélite était sortie fortifiée et retrempée de ces luttes intestines et de cette double révolution, la puissance extérieure des deux royaumes en avait considérablement souffert. Les peuples voisins se soulèvent les uns après les autres, ils envahissent Ephraïm et Juda, ils y commettent de continuelles déprédations, les armées envoyées contre eux sont le plus souvent honteusement battues et quelques heureuses campagnes ne réussissent pas à relever le prestige des armes israélites. Enfin se montre à l'horizon la redoutable puissance de Ninive qui commence à diriger sur l'occident ses légions victorieuses.

C'était donc sous de bien fâcheux auspices que s'ouvrait le huitième siècle ; mais la situation ne devait pas tarder à changer de face, des jours meilleurs allaient luire enfin pour les descendants de Jacob. A peu près en même temps montèrent sur le trône de Samarie et sur celui de Jérusalem deux monarques qui, favorisés d'un long règne, réussirent l'un et l'autre à ren-

dre à leur pays la gloire et la prospérité. Vaillants généraux aussi bien qu'habiles hommes d'état, ils surent profiter de l'éclipse momentanée que subit à cette époque l'astre brillant de Ninive pour consolider leur pouvoir et se fortifier au-dedans comme au-dehors. La révolte des Mèdes, qui menaça de mettre fin à l'empire d'Assyrie, arrêta pendant près d'un quart de siècle la marche conquérante des armées ninivites du côté de l'occident. Jéroboam II, qui fut incontestablement le plus glorieux des monarques du royaume d'Israël, rétablit, selon la parole prononcée par le prophète Jonas, « les frontières d'Israël depuis l'entrée de Hamath jusqu'à la mer Morte » (2 Rois XIV, 25), et redonna ainsi au royaume, au nord et à l'est, l'extension qu'il avait eue du temps de David et de Salomon.

Pendant ce temps *Ozias* travaillait avec non moins de succès au relèvement de son royaume. Aussi grand dans les arts de la paix que dans ceux de la guerre, il rendit à Juda la prospérité à l'intérieur et la puissance à l'extérieur, il étendit son empire plus loin qu'aucun de ses prédécesseurs. Edom fut contraint de reconnaître de nouveau la suprématie de Juda : Elath, au bord de la mer Rouge, fut rebâti et les vaisseaux israélites reprirent la route d'Ophir, la contrée de l'or et des riches produits du midi. Les tribus arabes voisines furent soumises, les terribles Philistins, dont les bandes pillardes avaient tant de fois ravagé Juda, furent vigoureusement châtiés : Gath, Asdod, Jabné furent livrées aux flammes et leurs murailles furent rasées.

Pour affermir ses conquêtes et se prémunir contre toute invasion, Ozias réorganisa ses forces militaires et renouvela le matériel de guerre ; les fortifications de Jérusalem furent complétées et munies de nouveaux engins défensifs, des forts détachés furent construits dans toute l'étendue du pays. A ce déploiement de puissance militaire, à l'extension donnée au commerce par le port d'Elath et la navigation sur la mer Rouge, Ozias joignit encore le développement de l'agriculture ; dans le désert de Juda, il fit creuser de nombreuses citernes et bâtir des tours servant à la fois d'observatoire et de refuge contre les incursions des pillards. Au Carmel et dans la montagne, sur

ces pentes couvertes de vignes ou de champs de blés, il fit faire de grands travaux, « car il aimait l'agriculture, » ajoute le récit biblique. (2 Chron. XXVI, 10.) Ainsi se produisit en Juda une prospérité sans exemple, on pouvait se croire revenu aux beaux jours de Salomon, « la richesse était rentrée dans le pays, désormais à l'abri des invasions, chacun jouissait en paix sous sa vigne et sous son figuier des trésors qu'apportaient les vaisseaux arrivant d'Ophir[1]. »

Ozias ne put profiter bien longtemps du fruit de ses efforts; atteint de la terrible maladie de la lèpre, il dut céder la régence à son fils Jotham qui gouverna avec la même sagesse et la même habileté.

II

Ainsi s'écoula paisible et matériellement prospère la première moitié du huitième siècle; malheureusement l'état social, moral et religieux n'était pas aussi satisfaisant que la situation politique, il formait avec cette dernière un douloureux contraste.

La double révolution qui avait renversé Jézabel et Athalie et les années d'abaissement politique qui la suivirent avaient porté un coup fatal au prestige de la royauté en Israël. Celle-ci, entourée autrefois du respect et de la considération du peuple, jouissait d'un pouvoir absolu et incontesté, ses écarts et même ses violences n'enlevaient rien à son influence parce qu'on voyait en elle avec raison le plus ferme soutien de l'unité intérieure et de la puissance extérieure de la nation. Maintenant il n'en était plus ainsi, son autorité ne dépendait plus que des succès militaires ou de son habileté gouvernementale, car elle avait à compter avec les divers éléments dont se composait la société israélite et qui formèrent souvent tout autant de partis se disputant la prééminence.

La prospérité renaissante avait favorisé à Jérusalem la constitution définitive d'une *aristocratie* qui, déjà depuis l'époque de Salomon, tendait à former un groupe bien distinct au sein de la nation. Composée des branches cadettes de la famille royale, des principaux fonctionnaires de l'Etat et des bourgeois

[1] Ledrain, II, pag. 18.

enrichis, elle prétendait exercer une influence toujours plus grande sur le gouvernement du pays. « Apre au gain et cherchant avec ardeur le plaisir, » elle ne pensait qu'à augmenter ses richesses et à satisfaire ses passions, elle ne reculait pas devant les exactions et les dénis de justice, les petits et les pauvres étaient foulés, dépouillés, opprimés. Le culte austère de Jéhovah ne pouvait lui plaire, elle cherchait dans les cérémonies mystérieuses ou licencieuses des cultes païens une distraction agréable ou un aliment pour sa sensualité. Ce n'est pas qu'elle s'éprît de grand amour pour ces religions étrangères et qu'elle poursuivît de sa haine la religion nationale, comme l'avaient fait Jézabel, Athalie et leurs partisans, non, elle professait une sceptique largeur. Dans ces festins nocturnes où retentissaient la musique légère et les chants érotiques, où coulait à flots le vin parfumé, on déversait la raillerie sur les prophètes de Jéhovah comme sur les prêtres des idoles, et l'on s'écriait, « la coupe en main et le sourire aux lèvres : Mangeons et buvons, car demain nous mourrons. » Aussi est-ce contre cette caste orgueilleuse et immorale, oppressive du peuple et oublieuse des plus élémentaires devoirs, que les prophètes s'élèvent avec le plus d'énergie. « Malheur, s'écrie Esaïe dans un de ses premiers discours (ch. V, 8-23), malheur à ceux qui ajoutent maison à maison et qui joignent champ à champ jusqu'à ce qu'il n'y ait plus d'espace et qu'ils habitent seuls au milieu du pays. Malheur à ceux qui de bon matin courent après la cervoise et qui bien avant dans la nuit sont échauffés par le vin. La harpe, le luth, le tambourin, la flûte et le vin animent leurs festins, mais ils ne prennent point garde à l'œuvre de l'Eternel et ne voient point le travail de ses mains. Malheur à ceux qui tirent l'iniquité avec les cordes du vice et le péché comme avec les traits d'un chariot et qui disent : « Que le dé-
» cret du Saint d'Israël arrive et s'exécute afin que nous le
» connaissions. » Malheur à ceux qui appellent le bien mal et le mal bien, qui changent les ténèbres en lumière et la lumière en ténèbres, qui justifient le coupable pour un présent et enlèvent aux innocents leurs droits. » Telle était aux jours d'Ozias et de Jotham la classe supérieure de Jérusalem.

A côté d'elle se trouvaient les *prêtres* qui, malgré leur nombre relativement restreint, pouvaient, à un moment donné, jouer dans l'Etat un rôle très important. Ce sont eux qui se mirent à la tête du mouvement national contre Athalie et qui conservèrent la prépondérance pendant les premières années du règne de Joas. Pour bien comprendre la position du sacerdoce de Jérusalem à cette époque, il ne faut pas oublier que le temple n'était pas l'unique lieu de culte dans le royaume de Juda. On adorait encore Jéhovah dans de nombreux sanctuaires situés dans la campagne : c'étaient les *hauts lieux*, dont il est si souvent question dans l'Ancien Testament. Elevés dans les endroits consacrés par le souvenir des patriarches ou par un grand événement national, ils étaient desservis par des lévites ; leur origine antique, comme les traditions qui s'y rattachaient, leur donnait aux yeux du peuple une importance que les splendeurs du temple ne parvenaient pas à diminuer. David, en plaçant le tabernacle en Sion, et surtout Salomon, par la construction du temple, avaient cherché à favoriser la centralisation du culte, mais il fallut plusieurs siècles avant que celle-ci fût réalisée et acceptée par la nation. On ne pouvait oublier que Josué, que Samuel, que David et Salomon eux-mêmes avaient sacrifié sur ces autels vénérables qui semblaient avoir reçu une consécration supérieure à celle du sanctuaire de la capitale. A la tête des prêtres de Jérusalem se trouvait un descendant d'Aaron qui exerçait sur eux une certaine suprématie, sans être encore revêtu des prérogatives dont jouit plus tard le souverain sacrificateur ; la distinction tranchée qui s'établit ensuite entre les simples lévites et les prêtres proprement dits n'existait pas encore et le fait de la descendance d'Aaron ne suffisait pas à donner au chef du sacerdoce jérusalémite l'autorité sur les lévites disséminés dans le pays. Les sanctuaires locaux avec leurs desservants étaient regardés d'un œil jaloux par les prêtres de la capitale qui, développant leur législation rituelle, saisissant toutes les occasions favorables pour augmenter leurs privilèges et leurs prérogatives, cherchaient à donner au temple une importance toujours plus grande et à faire diminuer, si ce n'est supprimer, les cultes rivaux des hauts lieux.

Aussi les intérêts du temple et de leur caste semblent avoir été leur grande préoccupation, au point d'y sacrifier, s'il le fallait, ceux de la religion dont ils étaient les représentants, car, si on les vit résister énergiquement à la tentative d'Ozias d'offrir lui-même un sacrifice sur l'autel de Jéhovah, ils cédèrent plus tard devant Achaz et se firent complaisamment, dans l'enceinte même du temple, les ministres d'un culte païen. Ce n'était pas sur eux qu'il fallait compter pour avancer le développement moral et religieux de la nation.

Et pourtant ce pauvre *peuple* avait grand besoin d'une direction à la fois ferme et paternelle qui, faisant appel à ses meilleurs sentiments, lui apprît à réprimer ses passions et à se soumettre à la loi divine. Mobile et puissamment impressionnable, comme tous ceux de sa race, le peuple d'Israël était susceptible d'enthousiasme pour les idées élevées et la morale supérieure représentées par la religion de Jéhovah, mais sa nature ardente et passionnée l'entraînait trop facilement à de regrettables écarts. Porté par goût et par instinct de race à la représentation symbolique des idées religieuses, superstitieux comme tous les peuples enfants, l'Israélite en arrivait facilement à mêler à l'adoration de Jéhovah des pratiques idolâtres, à matérialiser sa religion et à la faire consister essentiellement en rites et en cérémonies. Pour la grande masse du peuple, Jéhovah n'était que le dieu national, supérieur sans doute aux dieux des autres nations, mais ne différant de ceux-ci que par sa plus grande puissance : on pouvait donc, sans trop de scrupules, associer au culte de Jéhovah celui d'autres divinités. Or le polythéisme cananéen avait pour ces natures charnelles l'attrait le plus puissant; les rites impurs d'Astarté, la Vénus orientale, célébrés sous l'ombrage des vieux chênes ou des térébinthes verdoyants, les imposants ou licencieux symboles de Baal fascinaient leur imagination ou excitaient leurs sens et, « venant de la terre d'Adonis et d'Astarté, un souffle de volupté courait à travers les figuiers et les oliviers de la terre sainte[1]. »

Pour résister à ce courant d'immoralité et d'idolâtrie, pour secouer l'indifférence du sacerdoce, pour réagir contre les

[1] Ledrain, I, pag. 365

vices de la classe dominante et inspirer à la royauté des décisions conformes aux véritables intérêts de la nation, il n'y avait que les *prophètes*, ces organes de la révélation en Israël, ces fidèles serviteurs de Jéhovah. Animés d'un amour égal pour leur Dieu et pour leur patrie, ils avaient compris qu'Israël ne pouvait être libre et prospère, qu'il ne pouvait maintenir son existence au milieu des commotions politiques et des luttes des empires qu'en demeurant fidèle à Jéhovah et en s'inspirant des grandes idées religieuses et morales dont il était destiné à être le porteur. Avec un infatigable dévouement et un indomptable courage, dénonçant sans ménagement tous les vices et tous les écarts, disant la vérité aux grands comme aux petits, ils s'efforçaient de faire pénétrer dans le cœur même de la nation leurs puissantes convictions. Mais ils étaient peu nombreux, souvent presque isolés au sein de ce peuple dont ils étaient pourtant les vrais et les plus nobles représentants. Autour du prophète se groupait un petit cercle de disciples et la petite phalange des pieux en Israël, des *Stillen im Lande*, selon la belle expression allemande, était seule à leur prêter appui.

A l'époque dont nous parlons se produisit une transformation importante dans le mode d'agir du prophétisme et un progrès sensible dans ses idées. Les anciens prophètes, comme Samuel, Elie, Elisée, avaient été des hommes d'action plus que de paroles; tantôt soutenant la royauté, tantôt luttant contre elle, ils avaient pris une part directe aux mouvements politiques et avaient plus d'une fois joué le rôle de chefs de parti; ne craignant pas de recourir aux mesures énergiques et même violentes, on les avait vus provoquer des soulèvements populaires et disposer du trône comme s'ils eussent été Jéhovah lui-même. Mais les expériences faites n'avaient pas toutes été favorables, Elie et Elisée déjà avaient dû le reconnaître, et lorsqu'on vit la dynastie de Jéhu, qui était leur création, tomber dans les errements de ses prédécesseurs, on ne tarda pas à comprendre dans le cercle prophétique qu'il y avait pour la cause même qu'on voulait défendre un grave danger à intervenir trop directement dans la vie politique de la nation. Bientôt

le prophétisme renonça à constituer un état dans l'Etat, à donner des ordres indiscutables, à établir et à déposer des rois, il abandonna ce qu'il y avait de trop violent dans ses allures pour se renfermer plus strictement dans sa tâche d'éducateur moral et religieux. Ce n'est pas qu'il ait renoncé à exercer son influence sur les destinées du peuple, mais il agit en conseiller et non plus en maître. Aussi le prophète devient-il prédicateur, orateur et c'est à dater de ce moment que ses discours revêtent une forme littéraire et nous sont conservés dans le recueil sacré.

En même temps les idées du prophétisme se précisent et s'épurent, le spiritualisme qui est à la base de la religion nationale est saisi et exposé avec plus de netteté. Les prophètes s'efforcent de faire comprendre à leurs contemporains que Jéhovah n'est pas seulement le dieu national, mais le Dieu unique et souverain duquel dépendent tous les empires et qui préside aux destinées de tous les peuples; il est le Saint, la pureté et l'élévation suprêmes, toute représentation symbolique est indigne de lui et ne fait que le rabaisser; les dieux des nations ne sont que des faux dieux, le néant et la vanité même. Aussi, guerre à mort à l'idolâtrie sous toutes ses formes; comme les hauts lieux consacrés à Jéhovah sont devenus le refuge des pratiques idolâtres et superstitieuses et ne servent souvent qu'à favoriser l'introduction des cultes étrangers, il faut qu'ils disparaissent et que le temple de Jérusalem reste le seul sanctuaire du vrai Dieu. Et encore les cérémonies et les fêtes religieuses célébrées dans la capitale ne doivent-elles pas remplacer la consécration du cœur. Il n'est rien que Jéhovah réprouve autant que le formalisme, ce qu'il veut, c'est la sainteté du cœur et de la vie. Qu'Israël devienne le peuple saint à l'Eternel, alors s'accompliront ses glorieuses destinées, il deviendra la lumière des nations et sous la conduite du grand roi de l'avenir il établira sur la terre le règne de la justice et de la paix. Voilà ce que disent et répètent les prophètes du huitième siècle et leurs successeurs, amenant ainsi la religion d'Israël à son plein et entier développement; c'est de ce moment que date ce monothéisme sévère, cette morale

si élevée qui font la grandeur du prophétisme hébreu et lui assignent une place à part dans l'histoire religieuse de l'antiquité.

Mais à côté de ce prophétisme sérieux et authentique en existait un autre que nous ne pouvons passer sous silence. Nous trouvons déjà à cette époque, comme plus tard du temps de Jérémie, les faux prophètes faisant aux autres une guerre acharnée. Démagogues ambitieux, ne cherchant qu'à obtenir considération et puissance, ces hommes, qui se donnaient aussi comme les organes de Jéhovah, flattaient les passions du peuple et ses plus mauvais instincts; ils ne trouvaient que trop facilement, auprès de la masse, un crédit qu'elle refusait aux hommes de cœur qui flétrissaient ses vices et voulaient la ramener au bien. « Les prêtres enseignent pour un salaire et les prophètes prédisent pour de l'argent, » s'écrie Michée, le disciple d'Esaïe. « Si un homme, continue-t-il, court après le vent et débite des mensonges : je vais te prophétiser sur le vin, sur les boissons fortes! Ce sera pour ce peuple un prophète. » (Mich. II, 11 ; III, 11.)

Tels étaient les éléments et la situation de la société israélite lorsque parut Esaïe ; il nous reste à voir au travers de quelles luttes et de quelles péripéties il parvint à assurer le triomphe de sa cause, triomphe malheureusement momentané, mais qui n'en fut pas moins décisif pour l'avenir d'Israël.

III

C'est l'année de la mort d'Ozias, vers 740, qu'*Esaïe* fut appelé au ministère prophétique. Le vaillant *Jotham*, qui ne survécut à son père qu'un ou deux ans à peine, avait consolidé pendant sa régence la puissance et la prospérité du pays; mais le faste, l'injustice, la corruption des grands n'avaient fait que s'accroître, l'idolâtrie, avec ses pratiques immorales et superstitieuses, prenait de jour en jour plus de force et d'extension. Le ciel. jusqu'alors serein, commençait à s'assombrir de nouveau : la puissance de Ninive, momentanément affaiblie, venait de se redresser plus menaçante que jamais avec le redoutable Tou-

glatpalasar (le Tiglatpiléser de l'Ecriture) qui commence ainsi une des inscriptions de la frise de son palais : « Je suis le roi qui, depuis le lever jusqu'au coucher du soleil, a mis en fuite tous ses ennemis. J'ai dominé les nations, j'ai gouverné les hommes des pays supérieurs et inférieurs, j'ai changé leurs rois et j'ai établi mes lieutenants au-dessus d'eux [1]. » Deux ans après son avènement au trône, il avait déjà conquis le nord de la Phénicie et soumis à un tribut Ménahem, le roi d'Israël. Aussi, lorsque, dans sa vision inaugurale, Esaïe reçoit l'impression profonde de l'inaltérable sainteté de ce Jéhovah dont il va être le messager auprès de son peuple, il ne se fait point illusion sur les difficultés et les redoutables responsabilités de la mission dont il est chargé. Il prévoit que sa prédication ne rencontrera pas beaucoup de cœurs bien disposés, qu'elle endurcira plutôt que de convertir, et que les châtiments dont il devra menacer ce peuple rebelle ne recevront qu'une trop prompte exécution. Néanmoins il se met à l'œuvre avec courage, car il a la ferme assurance que de ces jours de deuil et de ruines sortira une race sainte, un peuple renouvelé.

Il était bien l'homme qualifié pour être au sein de cette génération frivole et corrompue, comme au milieu des graves événements qui se préparaient, le représentant de Jéhovah, le témoin fidèle et inébranlable des grandes vérités dont le groupe prophétique avait depuis peu acquis pleine et entière conscience et auxquelles lui, Esaïe, devait donner une sublime et immortelle expression. Ardent et énergique, mais toujours maître de soi, il ne se laisse pas dominer par ses sentiments, il sait trouver en toute occasion la note juste et appropriée aux circonstances, jamais il ne dépasse la mesure, même lorsqu'il donne essor à son indignation ou qu'une parole toute vibrante d'émotion s'échappe de ses lèvres. Doué d'une rare intelligence et d'une étonnante perspicacité, semblable à un homme placé sur une hauteur d'où l'on domine l'horizon, il jette sur tout ce qui l'entoure le regard vif et pénétrant de l'aigle, il juge à la lumière de la sainteté divine les événements actuels ou prochains et voit en eux la main puissante de Jéhovah qui gouverne le monde d'après

[1] Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, pag. 138.

les lois éternelles de sa justice. Nature profondément religieuse, il a une foi intime et vivante, une confiance inébranlable en Dieu, il a la ferme conviction qu'en Jéhovah seul est le secours et la délivrance, secours infini et délivrance merveilleuse pour ceux qui mettent en Lui leur espérance ; il est assuré que le jour viendra où les peuples se prosterneront devant l'Eternel et se soumettront à sa loi. Orateur éloquent enfin, génie littéraire de premier ordre, il devait faire sur ses auditeurs une profonde impression.

Si le prophète réunissait à un haut degré les qualités nécessaires à sa mission, les circonstances ne devaient pas tarder à réclamer son énergique et continuelle intervention. La mort prématurée de Jotham, suivant de près celle d'Ozias, laissa le trône au jeune *Achaz*, prince « faible, efféminé et présomptueux » dont Esaïe caractérise le gouvernement par une expression que nous ne pouvons mieux rendre que par celle de « *régime de gamins*[1]. » Achaz se jeta dans les bras du parti aristocratique et païen et le relâchement des mœurs, l'arbitraire, l'écrasement du peuple ne firent qu'empirer. En vain Esaïe élève-t-il la voix pour réveiller les consciences et annoncer le châtiment qui s'approche, on se moque de cet importun censeur et de ses sombres prévisions.

Cependant tous les peuples que Juda avait jusqu'alors maintenus en respect ou placés sous son joug se concertaient pour un soulèvement général. A la tête de la coalition se trouvaient Pékach, roi d'Israël, et Retsin, roi de Damas. Pour résister aux envahissements de l'Assyrie, ces deux rois avaient noué des intelligences avec l'Egypte et voulaient assurer leurs communications avec ce pays en s'emparant de Juda sur le trône duquel ils comptaient placer un homme de paille, fidèle exécuteur de leurs volontés. Ils chassent du territoire d'Edom les garnisons judéennes, s'emparent du port d'Elath, puis se tournent vers Juda. Les Edomites affranchis envahissent le sud du royaume, tandis qu'au nord-ouest les Philistins s'emparent des principales places fortes et qu'à l'est arrivent les armées alliées de Damas et d'Ephraïm. L'armée judéenne est complètement défaite, les

[1] Esa. III, 4.

forts élevés par Ozias et Jotham sont pris et rasés et, selon l'expression d'Esaïe, Jérusalem demeure seule au milieu du pays dévasté, « comme une cabane dans une vigne, comme un hamac dans un champ de concombres, comme une tour d'observation dans le désert. » (Ch. I, 8.) Achaz éperdu, malgré les exhortations d'Esaïe, ne sait faire autre chose qu'appeler à son secours, en lui livrant ses trésors, le roi de Ninive qui saisit avec empressement cette occasion d'intervenir sur la côte méditerranéenne, mais, occupé alors en Médie et en Arménie, il ne peut arriver aussi vite qu'Achaz l'aurait désiré. Déjà les rois de Syrie et d'Ephraïm se préparent à une nouvelle campagne, bientôt on apprend qu'ils ont franchi la frontière et s'avancent contre Jérusalem. Toute la contrée est en émoi, « le cœur d'Achaz et le cœur de son peuple furent agités comme les arbres de la forêt sont agités par le vent. » (Esa. VII, 2.) Seul, le prophète demeure ferme, il vient se présenter devant le roi et l'exhorte à se confier en l'Eternel. Achaz, qui compte sur Touglatpalasar et ne veut pas se soumettre à Jéhovah et à son prophète, repousse dédaigneusement Esaïe. Alors celui-ci annonce que ce roi d'Assyrie sur lequel s'appuie la cour délivrera bien Juda de ses ennemis immédiats, mais ce ne sera que pour l'asservir et lui infliger les plus honteuses humiliations. Il compare l'armée assyrienne à un fleuve aux eaux grandes et puissantes qui, après avoir inondé Damas et Ephraïm, pénètre en Juda, submergeant tout de ses ondes impétueuses et couvrant de ses bras étendus toute la largeur du pays. (VIII, 7, 8.) Touglatpalasar arrive et à son approche les alliés lèvent précipitamment le siège de Jérusalem ; il était trop tard, le roi de Ninive traverse en conquérant le pays d'Israël dont il déporte une partie des habitants, puis, revenant sur ses pas, il va mettre le siège devant Damas. Jérusalem est délivrée, mais au prix de sa liberté.

Damas prise, Touglatpalasar y convoque tous les rois de l'Asie occidentale à venir lui rendre leurs hommages, reconnaître sa suzeraineté et fixer les tributs annuels qui seront la preuve de leur docile soumission. Achaz doit se mettre en route pour Damas et se déclarer l'humble vassal du grand roi ; il avait fait de Juda une province assyrienne et donné le coup fatal à

l'indépendance de sa patrie. Honteux de son abaissement, ne voulant pas reconnaître sa faute en suivant enfin les conseils d'Esaïe et en revenant à Jéhovah, il se plonge de plus en plus dans l'idolâtrie et demande en vain à tous les dieux asiatiques un remède aux maux qu'il a déchaînés sur son pays. Il fait construire dans le parvis du temple un autel assyrien sur le modèle de celui qu'il avait vu à Damas, se figurant que les dieux de Ninive lui seront plus favorables que Baal et Astarté. Le sacerdoce de Jérusalem se soumet lâchement à la volonté du roi qui introduit en outre le culte babylonien des astres et se procure des chars et des chevaux consacrés au soleil, qu'il fait figurer dans de solennelles processions.

Pendant ce temps le pays, ruiné par les invasions précédentes, exposé sans cesse aux razzias des bandes pillardes, voit ses dernières ressources s'épuiser à fournir le tribut qui doit prendre chaque année le chemin de Ninive. Situation douloureuse et sans issue : « La tête entière est malade, s'écrie Esaïe, et tout le cœur est souffrant. De la plante des pieds jusqu'au sommet de la tête rien n'est en bon état, ce ne sont que blessures, contusions et plaies vives qui n'ont été ni pansées, ni bandées, ni adoucies avec l'huile. Votre pays est dévasté, vos villes sont consumées par le feu, vos campagnes, sous vos yeux des étrangers les dévorent, ils ravagent et détruisent comme des barbares. Si l'Eternel des armées ne nous eût laissé un faible reste, nous serions comme Sodome, nous ressemblerions à Gomorrhe. » (Ch. I, 5-9.)

Reconnaissant l'impuissance des divinités ninivites, Achaz recourt à de nouvelles pratiques et ne recule pas devant l'introduction du culte de Moloch, pour lequel les Israélites avaient toujours professé la plus grande répulsion ; il fait dresser, dans la vallée de Hinnon, un bûcher sacré sur lequel il fait monter un de ses fils. Le peuple, consterné et révolté, se détourne avec dégoût de ce roi en démence et la foule se presse de nouveau dans le sanctuaire de Jéhovah depuis longtemps délaissé ; le sang des victimes coule en abondance sur les autels, l'encens jette à profusion vers le ciel ses odorantes vapeurs, mais ce n'est qu'un vain formalisme contre lequel Esaïe s'élève avec autant

de force qu'il l'avait fait naguère contre l'injustice et l'immoralité. Ce que veut Jéhovah, répète-t-il avec son disciple Michée, « c'est que tu pratiques la justice, que tu aimes la miséricorde et que tu marches humblement avec ton Dieu. Lavez-vous, nettoyez-vous, ôtez de devant mes yeux la malice de vos actions, cessez de mal faire, apprenez à bien faire. » (Mich. VI, 8; Esaïe I, 16, 17.) Prédication vivante et salutaire, qui ne rencontre malheureusement que peu d'écho. Seuls quelques disciples fidèles et un petit nombre d'âmes pieuses se groupent autour du prophète dans ces temps malheureux; se gardant avec soin de la corruption générale, ils redisent avec leur maître: « J'espère en l'Eternel qui cache sa face à la maison de Jacob et je place en lui ma confiance. » (Ch. VIII, 17.) Ils savent que les grandes vérités qui font leur force et leur joie ne peuvent périr et que c'est à elles que l'avenir appartient. Ils en avaient déjà une preuve bien propre à fortifier leur foi dans l'attitude du futur héritier du trône, le jeune Ezéchias, qui témoignait aux prophètes une vivante sympathie et donnait aux adorateurs de Jéhovah les plus belles espérances.

IV

Achaz mourut en 728, la même année que Touglatpalasar, laissant à son fils *Ezéchias* le soin de réparer ses fautes et de donner si possible un peu de repos et de bien-être à ce royaume affaibli à l'extérieur comme à l'intérieur. Mais, plus la tâche était grande et difficile, plus Ezéchias s'y met avec courage. Il reprend les sages traditions gouvernementales d'Ozias et de Jotham; faisant régner l'ordre dans l'administration, favorisant l'agriculture, remettant le pays en état de défense, reconstruisant et complétant les fortifications de Jérusalem, il parvient au bout de quelques années à rendre à son peuple la prospérité et la sécurité. Les ressources naturelles de ce petit territoire étaient si grandes qu'il suffisait d'une direction intelligente pour réparer promptement les ravages de l'invasion. Le parti des grands s'efforce en vain d'entraîner Ezéchias dans l'alliance que formaient contre Ninive l'Egypte, les Phéniciens et le royaume

d'Israël; suivant les prudents conseils d'Esaïe, il continue à payer le tribut consenti par Achaz. Le roi d'Assyrie, ne demandant pas autre chose que cette marque extérieure de soumission, laissait à son vassal une assez grande indépendance. C'est ainsi que le royaume de Juda put jouir longtemps de la paix la plus complète et qu'il vit les armées assyriennes dévaster le pays d'Israël, s'emparer de Samarie, sans qu'il eût à redouter une nouvelle invasion. Deux ans plus tard, en 720, le terrible Sargon, marchant contre l'Egypte, détacha un corps d'armée dans la direction de Jérusalem, mais pour des raisons encore inconnues il ne fut pas donné suite à cette expédition. Dès lors, Sargon, occupé en Orient par les Arméniens, les Mèdes et les Babyloniens, laissa en repos l'Asie occidentale.

Ezéchias mit à profit ces années de tranquillité pour accomplir une réforme qui lui tenait à cœur et dont le groupe prophétique désirait ardemment la réalisation. A peine monté sur le trône, Ezéchias avait fait disparaître du temple et de ses alentours tous les autels et les symboles idolâtres, le culte de Jéhovah avait été réorganisé, la position du sacerdoce jérusalémite régularisée par une nouvelle réglementation ; pour fêter cette restauration du culte, fut célébrée une Pâque solennelle à laquelle tout le peuple fut spécialement convoqué. De Jérusalem la réforme religieuse s'étendit dans tout le royaume, les bocages d'Astarté furent rasés, les idoles et les obélisques mis en pièces. Mais, non content de faire disparaître les autels païens, Ezéchias le premier osa s'attaquer aux hauts lieux qu'avaient respectés les plus pieux de ses prédécesseurs ; ces antiques sanctuaires, devenus, comme nous l'avons dit, une occasion d'idolâtrie, furent aussi détruits et la centralisation du culte, si vivement réclamée par le groupe prophétique, fut enfin accomplie. Les prêtres de Jérusalem, désireux d'effacer le souvenir de leur lâche complaisance pour Achaz, étaient tout naturellement portés à seconder les efforts du roi, d'autant plus que la suppression des hauts lieux répondait à leurs intentions secrètes et servait à merveille leur ambition. Cette alliance de la royauté, du prophétisme et du sacerdoce ne pouvait plaire à l'aristocratie de Jérusalem qui, toute-puissante sous Achaz,

avait conservé un notable pouvoir; aussi opposa-t-elle à Ezéchias une résistance tantôt sourde, tantôt déclarée; les grands de la capitale offrirent dans leurs jardins un refuge aux cultes proscrits et ne se firent pas faute, à l'occasion, d'intriguer avec l'Egypte ou les nations voisines, derrière le dos du roi. Ezéchias, en homme prudent et avisé, ne pouvant les réduire par la force, les laissait faire sans les inquiéter et n'en continuait pas moins son œuvre de réforme et de restauration. Celle-ci ne pouvait sans doute pénétrer d'un coup la masse du peuple : partant d'en haut et imposée, elle n'était pas le produit d'un sentiment populaire vivant et profond ; on s'était soumis bon gré mal gré, aussi le prophète n'est que trop souvent appelé à combattre le formalisme et l'hypocrisie, comme il l'avait fait précédemment pour l'idolâtrie.

Cependant l'élan donné au sentiment religieux se poursuivait et produisait une féconde activité littéraire. La poésie psalmique prenait un nouvel essor, des scribes étaient chargés par le roi de collectionner les antiques maximes de Salomon et des sages, et l'un d'entre eux, peut-être, composait le grand et beau morceau qui ouvre le livre des Proverbes. (Chap. I-IX.) Les traditions sur les origines et les âges héroïques de la nation étaient recueillies et rédigées, la législation se développait sur les bases mosaïques et se préparait à la codification qui allait bientôt lui être donnée dans le Deutéronome. Sous le patronage éclairé de ce roi qui, poète lui-même, prenait à la littérature religieuse le plus vif intérêt, c'était entre les prêtres et les prophètes une sainte et noble émulation.

En voyant un aussi remarquable succès couronner ses efforts, en jouissant avec son peuple de la prospérité renaissante, Ezéchias devait se féliciter d'être entré dans les vues du parti théocratique; aussi la bonne entente entre les prophètes et lui ne fut-elle qu'une seule fois momentanément troublée. C'était en 713, après une grave maladie dont Ezéchias s'était rétabli d'une façon inespérée; Mérodacbaladan, le grand patriote babylonien, qui poursuivit jusqu'à la fin de sa vie l'affranchissement de sa patrie et avait juré une haine à mort aux conquérants de Ninive, avait réussi depuis quelques années à maintenir

son indépendance, en fomentant de tous côtés des révoltes contre la puissance assyrienne. Il négociait à ce moment une alliance avec l'Egypte dans laquelle devaient entrer tous les peuples de la côte méditerranéenne; déjà sûr de l'appui des Mèdes, il comptait enserrer Ninive à l'est et à l'ouest et réussir à briser son pouvoir. Sous le prétexte de féliciter Ezéchias de sa merveilleuse guérison, il lui envoie des ambassadeurs chargés de faire entrer Juda dans la coalition. Ezéchias flatté, lui petit prince du petit royaume judéen, de recevoir une ambassade du roi de la grande Babel et de voir ce monarque solliciter son alliance, reçut avec empressement les ouvertures des messagers. Pour leur prouver que sa coopération n'était pas sans importance, il leur montra en détail, avec une orgueilleuse complaisance, ses arsenaux et ses trésors, « ne laissant rien qu'il ne leur eût fait voir. » (XXXIX, 2, 4.)

Le parti aristocratique, appelé à participer aux fêtes données aux envoyés babyloniens, profita de l'occasion pour reprendre sur le roi une influence depuis longtemps perdue. Esaïe ne se faisait pas illusion sur la valeur de cette politique à courte vue, il annonce à Ezéchias que le jour viendra où tous ses trésors seront emmenés à Babylone en même temps que ses fils y seront déportés. (XXXIX, 6, 7.) Le roi, contrairement à son attitude précédente, répond au prophète avec un sourire ironique : « La parole de l'Eternel que tu as dite est bonne, » puis ajoute comme explication : « Certainement, puisqu'il y aura paix et sécurité pendant ma vie. » — « Trait d'esprit misérable, dirons-nous avec M. Bruston [1], qui dut laisser dans l'âme du prophète la plus pénible impression et dont le souvenir dut plus tard remplir de honte l'âme du roi. » Poussé par les grands et pour tenir la parole donnée au roi de Babylone, Ezéchias noue des intelligences avec l'Egypte. Esaïe condamne en public ces démarches imprudentes : « Le secours de l'Egypte, dit-il, n'est que vanité et néant, j'appelle cela du bruit qui n'aboutit à rien. » (XXX, 7.) Cette alliance contre nature avec l'antique oppresseur d'Israël n'aura pour résultat que la ruine de Jérusalem et du pays tout entier. Michée à son tour

[1] *Hist. crit. de la littérature prophétique*, pag. 193.

déclare que « Jérusalem deviendra un monceau de pierre et la montagne du temple, une sommité couverte de bois. » (III, 12.) Ezéchias ne tarda pas à comprendre de quel côté se trouvait la sagesse et la vérité, il se retira de la ligue et bientôt l'arrivée des armées assyriennes, venant châtier la ville philistine d'Asdod dont le roi avait donné le signal de la révolte, apporta à la parole prophétique une éloquente confirmation.

Dix nouvelles années de paix et de prospérité s'étaient écoulées pour Juda, lorsque le grand conquérant ninivite, Sargon, mourut assassiné et fut remplacé par son fils Sennachérib. Le vieux Mérodacbaladan, réfugié en Médie, en saisit occasion de reprendre le trône de Babylone et toute l'Asie occidentale se souleva au même moment. Ezéchias se fit l'un des chefs du mouvement, il refusa le tribut et retint prisonnier à Jérusalem Padi, le roi d'Ekron qui, demeuré fidèle à l'Assyrie, avait été livré au roi de Juda par ses sujets révoltés; l'Ethiopie et l'Egypte encouragent Ezéchias et ses alliés, leur promettant secours et appui, toutes les mesures étaient prises, on croyait enfin pouvoir compter sur le succès et s'affranchir définitivement du joug de l'Assyrie. Esaïe, lui-même, ne condamne plus la révolte et se borne à blâmer ceux qui comptent plus sur le secours de l'Egypte que sur celui de Jéhovah. Sennachérib ne se laisse pas intimider · après avoir vaincu les Babyloniens, les Elamites et les Mèdes, il se dirige sur l'occident; bientôt Sidon est prise, les autres villes de la côte se soumettent sans coup férir et l'armée assyrienne vient mettre le siège devant Lakis, au sud-ouest de Jérusalem; en même temps un détachement parcourt le pays de Juda, et s'empare de toutes les villes. Ezéchias prend peur, il relâche Padi et envoie à Lakis une députation chargée d'offrir sa soumission. Sennachérib lui impose l'énorme contribution de trois cents talents d'argent et de trente talents d'or (plus de six millions de francs); pour s'acquitter, Ezéchias vide ses trésors ainsi que ceux du sanctuaire, et doit même prendre les garnitures métalliques qui couvraient les frontons du temple.

Lakis, cependant, continuait à résister tandis que les armées égyptiennes et éthiopiennes s'avançaient le long de la côte.

Sennachérib, pour ne pas être pris entre deux feux, veut s'assurer de Jérusalem ; en dépit de la parole donnée à Ezéchias après le payement de la contribution, il envoie un corps d'armée mettre le siège devant Jérusalem. Les généraux assyriens commencent par demander avec hauteur la reddition de la ville ; lorsqu'on vient rapporter à Ezéchias leurs arrogantes paroles, il déchire ses vêtements et s'écrie : « Ce jour est un jour d'angoisse, de châtiment et d'opprobre. » (Es. XXXVII, 1-3.) Comment en effet résister aux ennemis ? après quelques mois de défense, la ville, en proie à la famine, sera forcée de se rendre, si elle n'est pas auparavant prise d'assaut et livrée au pillage. Et qu'en sera-t-il de cette réforme religieuse accomplie au travers de tant de luttes et avec tant de succès ? un échec, une défaite sera pour le peuple la preuve la plus certaine de l'impuissance de Jéhovah, il reniera ce Dieu qui l'a abandonné pour se jeter de nouveau dans les temples des idoles ! Esaïe conserve sa confiance et sa fermeté, il déclare que le roi d'Assyrie n'entrera point dans Jérusalem.

Lakis avait enfin cédé aux attaques des assiégeants, mais l'armée égyptienne s'approchait à marches forcées. Sennachérib envoie une lettre à Ezéchias, le sommant de nouveau de se rendre : « Quels sont les dieux, disait-il, qui ont délivré leur pays de ma main, pour que Jéhovah délivre Jérusalem de ma main ? » Ezéchias prend cette lettre, et la déployant dans le temple, il adresse à Jéhovah une fervente prière. Alors Esaïe rassure le peuple éperdu par une de ses plus sublimes prophéties. S'adressant au roi de Ninive, il lui annonce sa chute prochaine et le compare à un taureau ou à un cheval indompté auquel Dieu mettra une boucle aux narines et un mors aux lèvres pour le reconduire docile et soumis dans son pays. L'événement ne tarda pas à justifier les prévisions du prophète. Sennachérib rencontra à Altakou, à l'ouest de Jérusalem, les armées égyptiennes et éthiopiennes sur lesquelles il ne remporta qu'une victoire indécise ; puis, la peste ayant éclaté dans son armée, il battit rapidement en retraite. Quand, des murs de Jérusalem, on vit partir les Assyriens, grande fut la joie, immense fut l'allégresse, les chantres lévitiques célébrèrent

cette merveilleuse délivrance dans des psaumes enthousiastes, dont quelques-uns nous ont été conservés [1]; Ezéchias, les prêtres, les prophètes triomphaient et la colline du temple retentit des cris joyeux de la multitude. (Chap. XXXVII.)

Nous voici parvenus à l'extrême limite du huitième siècle, car ceci se passait en l'an 701. La religion des prophètes, la religion de Jéhovah avait heureusement traversé une crise décisive et désormais son avenir était assuré. Sous Manassé, le fils d'Ezéchias, le parti païen reprit le dessus ; la réaction fut d'une extrême violence, la persécution sévit avec fureur contre les adorateurs de Jéhovah, les zélateurs des faux dieux ne connurent ni frein ni retenue. Mais l'œuvre d'Esaïe et d'Ezéchias ne pouvait périr, ils avaient déposé dans le cœur de leur peuple la semence impérissable et féconde de la religion spirituelle du Dieu unique et saint. Elle y demeurera au travers des persécution et des catastrophes, malgré tous les efforts pour l'étouffer ou la dénaturer, elle y demeurera jusqu'à ce que le prophète de Nazareth, le dernier et le plus grand des prophètes, vienne lui donner sa forme définitive et en faire la religion universelle, la religion de l'humanité. « Si quelque chose, dirons-nous avec M. Réville, est de nature à encourager dans tous les temps les amis du spiritualisme religieux, lorsque les événements et les hommes semblent conjurés pour les écraser, c'est de voir ce que peuvent pour les destinées de leur pays et du monde, ces sept mille qui jamais ne fléchissent le genou, ni devant Baal, ni devant les veaux d'or. Ce sont toujours eux qui restent les derniers sur les champs de bataille de l'histoire [2]. »

[1] Ps. XLVI, XLVIII, LXXVI.

[2] *Revue des Deux-Mondes*, 1er septembre 1869, pag. 112.

RITSCHL ET SA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE

D'APRÈS UN DE SES RÉCENTS ÉCRITS

PAR

GRETILLAT

SECOND ARTICLE[1]

Nous avons dit précédemment que, sous la rubrique *métaphysique*, notre auteur réunissait sans avertissement dans une collective réprobation différents objets, au moins fort dissemblables à mon sens. J'en ai noté trois au cours de l'étude que j'ai faite de l'opuscule : *Theologie und Metaphysik.*

1° Toute conclusion d'une opération purement dialectique, toute idée générale issue d'un raisonnement à priori. « Die metaphysische Erkenntniss der Natur und des geistigen Lebens als Dinge ist à priori (pag. 6) ;... il doit y avoir pour bien des hommes un charme particulier à savoir quelque chose sur Dieu à priori » (pag. 18).

C'est à ce charme qu'aurait cédé un des trois adversaires, Frank, en définissant Dieu comme l'Absolu.

2° Toute idée de genre ou d'espèce issue d'un procédé d'induction partant du particulier pour s'élever au général ; car l'unité que nous attachons aux choses perçues n'est pas autre chose que la continuité du sentiment du moi transportée dans l'image. laquelle n'est elle-même que le résidu de nos souvenirs successifs : « Der Eindruck, dass das wahrgenommene Ding

[1] Voir le premier article, numéro de mai 1884.

in dem Wechsel seiner Merkmale eins ist, entspringt der Continuität des Selbstgefühls innerhalb der Reihenfolge unserer, durch das Ding erregten Empfindungen. » (Pag. 36.)

3° Tout fait même réel, mais de l'ordre spirituel et supersensible, situé en dehors ou au-dessus du domaine de mes perceptions ou de mes expériences. « So ist jeder Anspruch, dass man etwas von Gott an sich lehren könne, was abgesehen von seiner irgendwie beschaffenen aber von uns empfundenen und wahrgenommenen Offenbarung für uns erkennbar wäre, ohne zureichenden Grund. » (Pag. 31.)

Encore la rubrique N° 2 renferme-t-elle des termes hétérogènes l'un à l'autre, mais dont notre auteur méconnaît et efface les différences, en confondant, comme M. Wegener le lui reproche avec justice, ce qu'il appelle *das Erinnerungsbild* et *der Gattungsbegriff*.

« Ses explications (Théol. pag. 30 et sq.), écrit M. Wegener, ne permettent pas de reconnaître la différence entre l'image de souvenir et l'idée d'espèce, et effacent au contraire intentionnellement la différence qui existe entre elles. L'image de souvenir peut n'être obtenue que par l'aperception d'une chose ; la notion d'espèce au contraire par l'observation de plusieurs choses homogènes, par voie de distinction entre leurs différences comparées entre elles, suivie de l'abstraction qui procure la synthèse de tous les éléments communs. Dans un cas, nous n'avons qu'un produit du mécanisme psychique, à l'égard duquel nous nous comportons passivement ; dans l'autre le produit spontané d'une pensée intentionnelle. » (*Jahrbuch*, Zweites Heft, 1884, pag. 217.)

Comme nous avons entrepris de parler sur et non pas contre Ritschl, nous sommes heureux de constater notre accord avec lui sur le premier point, l'illégitimité de la méthode dialectique pure, le caractère fallacieux du raisonnement *a priori* en tout autre domaine que celui des mathématiques pures, c'est-à-dire des formules abstraites. Je souscris donc avec lui sans réserve à la sentence suivante du célèbre philosophe Lotze : « La métaphysique n'a pas à créer la réalité, mais à la reconnaître ; à suivre l'ordonnance intime de ce qui est donné, et non pas à

faire dériver cette donnée de ce qui n'est pas donné. Pour remplir cette tâche, elle a à se garder du malentendu consistant à considérer comme éléments indépendants et constitutifs les abstractions qui lui servent à fixer pour son usage certaines déterminations du réel, comme si elle pouvait les utiliser de son chef pour la construction du réel. C'est là un malentendu dont nous l'avons vue souvent être la victime. »

Nous ne pourrions mieux dire, et après avoir lu l'exposé de la pure méthode *a priori* dans l'introduction à l'Ethique de Rothe, où l'on nous annonce le dessein de reconstruire, au cours de l'évolution de l'idée logique et nécessaire, tout l'ensemble du monde réel, on en est à se demander comment il est possible qu'une pareille visée ait pu prendre possession d'un cerveau en santé. Oui, s'il fallait choisir entre l'empirisme de Ritschl et l'apriorisme de Rothe, je n'hésiterais point à préférer le premier, et je comprends la violence de la réaction provoquée de toutes parts par un abus aussi insolent de la pensée humaine, se disant génératrice et créatrice du monde réel dont elle devait se contenter d'être le témoin fidèle et l'investigatrice patiente. Eh ! à ne consulter que l'étymologie, n'aurait-on pas dû voir qu'elle condamne l'usage qu'on a voulu faire de la spéculation ? Car spéculer signifie apparemment *voir* et non pas créer la chose qu'on voit, ce qui nous ramène à la sentence de Lotze rapportée ci-dessus : « La métaphysique n'a pas à créer la réalité, mais à la reconnaître. » Je me déclare également d'accord avec Ritschl pour ranger dans la fausse métaphysique et pour dénier par conséquent toute force probante à toute tentative de faire sortir avec une nécessité et une évidence purement logiques la preuve d'un Dieu personnel, sage, bon et juste de prémisses purement logiques elles-mêmes, que cette preuve se nomme ontologique, cosmologique ou physico-téléologique.

Nous aurions aimé à lire le développement des raisons que notre auteur oppose à l'argument ontologique en particulier, qu'il se contente de condamner d'une façon sommaire, et qui me paraît être en effet un des spécimens les mieux qualifiés de ce que nous appelons, nous aussi, la fausse métaphysique.

Qu'il me soit permis d'ouvrir ici une courte parenthèse pour faire ce que Ritschl n'a pas fait et justifier cette affirmation. Qu'on nous comprenne bien toutefois : en critiquant certains arguments traditionnels, nous ne manifestons point l'intention de faire fi de toute preuve de l'existence de Dieu, comme si cette croyance n'avait pas de raisons à faire valoir en sa faveur ; nous demandons seulement la permission de croire en Dieu pour d'autres raisons qu'Anselme de Cantorbéry.

Le trait commun que nous constatons entre la fausse métaphysique et l'argument ontologique tout d'abord, c'est que dans l'un et l'autre, on prétend, par un subterfuge qui a toujours été familier à la raison pure, franchir le passage de l'idée à l'être, substituer subrepticement l'idée à l'être. Or l'application de ce procédé à la démonstration de l'existence de Dieu nous paraît se heurter aux trois objections suivantes :

1° La mineure, conçue en ces termes : *l'existence est un élément de la perfection*, n'est en réalité qu'une pétition de principe ; car au moment où vous venez de faire table rase de toute donnée quelconque, et par conséquent de toute donnée morale, vous supposez acquis ce qui est en question, puisque, selon la prémisse du panthéisme, c'est au contraire l'indétermination de l'être qui est un élément de perfection.

2° L'être le plus imparfait étant supérieur en qualité, selon nous, à l'idée même la plus parfaite, nous contestons qu'une idée même parfaite, donnée comme effet, suppose nécessairement la présence d'un être parfait comme sa cause, car un être même imparfait suffit à produire une idée même parfaite.

C'est la critique que formulait Kant avec beaucoup de raison en disant que l'idée de cent écus n'est pas plus riche que l'idée d'un écu.

3° Il n'est pas vrai que l'idée de l'être parfait soit *eo ipso* une idée parfaite, car en parlant ainsi, vous transportez à l'idée la qualité de son objet ; or je puis avoir tout à la fois une idée parfaite d'un objet imparfait, ou une idée imparfaite d'un objet parfait, tout spécialement une idée imparfaite de Dieu comme être parfait ; et s'il en est ainsi, j'en conclurai doublement que la causalité divine n'est pas nécessaire pour produire cet effet.

L'argument cosmologique de même, pour autant qu'on le renferme dans les données de la raison pure, ne saurait me démontrer avec une nécessité logique l'existence d'une cause suprême, unique et transcendante au monde; car la raison purement dialectique, livrée encore une fois aux données de son ordre, ou bien s'arrêtera à une cause unique mais immanente au monde, ou bien atteindra une causalité transcendante, mais qui ne sera pas nécessairement unique, qui sera double ou multiple, aboutissant ainsi soit au panthéisme, soit au dualisme, au manichéisme ou même au polythéisme.

La preuve téléologique enfin, outre qu'elle ne prouverait en tout cas qu'un ordonnateur et non pas un créateur du monde, ne pourrait même avoir ce résultat que dans la supposition de la hiérarchie des ordres et des règnes de la nature, à raison de laquelle les inférieurs sont disposés en vue des supérieurs comme de leurs causes finales. Car il faut être préalablement convaincu que l'homme, en tant qu'être moral, est supérieur à l'arbre, pour admettre que les pommes de l'arbre ont leur cause finale en l'homme, plutôt que de penser que la fin de l'homme est d'engraisser les racines du pommier de sa dépouille.

Je dis que les arguments cosmologique et téléologique ne prouvent que sur le fondement de la donnée morale, et il me serait facile de montrer que c'est dans cette supposition que Paul les emploie lorsqu'il se réfère *à ces choses invisibles qui se voient dès la création du monde dans les œuvres de Dieu, savoir sa puissance éternelle et sa divinité.* (Rom. I, 20.)

Ritschl a également raison, selon nous, dans l'opuscule que analysons (pag. 14 et sq.), de protester contre l'emploi qu'on a fait si souvent de la notion de l'absolu dans la définition de Dieu, comme si la perfection divine pouvait être exprimée par cette formule abstraite, « *cette chose sans qualité... cette idole métaphysique...* dont on fait l'appui de la religion... pour y accrocher après coup la personnalité et l'amour. » (*So werden Persönlichkeit, Liebe äusserlich daran gehängt.*)

Nous n'avons pas à rechercher ici jusqu'à quel point Frank et Luthardt, les adversaires de Ritschl, ont encouru les reproches qu'il leur adresse à l'égard de leur notion de l' « Ab-

solu. » Ce mot seul paraît éveiller dans l'âme de notre auteur des réminiscences assombrissantes. Nous savions déjà que ce terme-là et d'autres similaires, comme : *das Gute überhaupt* (pag. 40) ou : *die Unbestimmtheit*, ont toujours exercé sur le génie allemand une fascination irrésistible, et Ritschl a raison de vouloir rompre ce charme. « L'Absolu ! s'écrie-t-il, pag. 16, que ce mot sonne bien ! Je me souviens encore obscurément d'en avoir été occupé dans ma jeunesse, alors que la terminologie hégélienne menaçait de m'entraîner dans son tourbillon. Il y a longtemps de cela, et le mot m'est devenu étranger au point que je n'y trouve plus aucune pensée compréhensive (*weitreichend*). Car littéralement il signifie : ce qui est détaché (*was abgelöst ist*), ce qui n'est en aucune relation avec autre chose, et Frank le comprend ainsi puisqu'il le remplace par les expressions : *Durchsichselbstsein*, *Insichselbstsein*, *Seinselbstsein*. »

Il me souvient d'avoir rencontré dans la Dogmatique de Schleiermacher des vocables tels que *das Sichselbstnichtsogesetzthaben* et *Irgendwohergewordensein*, qui devaient désigner, si nous ne nous trompons, l'existence non absolue, le contraire du *Durchsichselbstsein*. Nous en retiendrons à tout le moins que si le français est la langue du verbe et de l'éloquence, l'allemand est l'ami du substantif.

M. Ritschl en conclut que la notion de l'*absolu* doit être exclue de la notion et de la définition de Dieu ; je ne saurais être de son avis. Car l'*absolu* comme le *bien* lui-même, qui ne sont pas et n'ont jamais été des entités concrètes, des substances autonomes, n'en sont pas moins des catégories exprimant des conditions d'existence, des rapports entre deux termes, et comme telles, ces formules ont parfaitement leur légitimité dans la *saine* métaphysique.

Le *bien*, c'est le rapport normal établi entre un être et sa fin. Une propriété est-elle bonne, ou non? Apprenez-moi, avant que je vous réponde, à quoi vous destinez l'objet dont vous me parlez, et je pourrai vous dire alors si la propriété que je lui connais : *doux*, *tendre*, *chaud*, *froid*, est propre ou impropre à cette destination. Ajoutez au *bien* l'adjectif *souverain* pour ob-

tenir le *souverain bien*, vous n'aurez fait pour tout cela que porter l'indétermination signalée à son point culminant; et le *souverain bien*, tout comme le *bien*, restera une formule vide, faute d'un second terme avec lequel celui-là serait mis en rapport, ou bien elle ne se remplira et ne s'enrichira que de données étrangères à la prémisse posée.

Il en est de même de la notion de l'absolu, rapportée à l'Etre divin. Il est clair que si ce terme signifie dans votre pensée et votre langage l'indétermination de tout prédicat de l'être réel; si, sous le terme d'Absolu, vous entendez le ὄν du néoplatonisme, le *Sein* de l'hégélianisme, égal au *Nichtsein* et se ressaisissant dans le *Werden*; si c'est là toute la métaphysique, je serai le premier à dire : Arrière la métaphysique, plutôt que de voir disparaître mon Père dans le ciel et l'image de Dieu dans mon âme !

Mais si l'absoluité de l'Etre divin est une autre expression de la transcendance de Dieu à l'égard du monde, ou même de toute loi de nature que vous supposeriez attachée à sa volonté souveraine pour la limiter et la contraindre, pourquoi ne proclamerais-je pas l'absoluité de l'Etre divin, après qu'elle a été proclamée par lui-même dans le nom de Jahvé qu'il s'est donné : Je suis celui qui suis ! Je serai tout ce que je voudrai être ! Car l'histoire tout entière du salut devait répondre à l'attente ainsi excitée.

Mais c'est en ceci encore que nous pourrons nous convaincre à quel point la pensée de Ritschl est oscillatoire sous les apparences de la rigidité. Car la notion panthéiste de l'absolu, qu'il repousse avec raison, n'est point le corollaire de telle ou telle métaphysique particulière, et elle pourra aussi bien résulter de la méthode *subjectiviste* qu'il préconise comme la seule garantie de la possession de la vérité. Nous en avons une preuve éclatante chez Schleiermacher, qui appelle *Gottesbewusstsein* le sentiment d'absolue dépendance à l'égard de cette cause supérieure, mais inconnaissable, personnelle ou impersonnelle, qu'il appelle Dieu, et *Weltbewusstsein* le sentiment de notre dépendance relative à l'égard des causes secondaires, multiples et intermittentes qui constituent le *monde*.

Il nous paraît que le débat engagé entre Ritschl et ses adversaires se rattache à cette question de théodicée, qui a si longtemps agité et divisé les penseurs : celle des rapports de la nature à la volonté divine; et nous sommes porté à croire que Frank d'un côté, et Ritschl de l'autre, représentent les deux extrêmes opposés : selon les uns, héritiers de la tradition aristotélicienne et scolastique, la nature divine, sous le nom d'*absolu*, régit la volonté divine qui ne peut s'actualiser que conformément aux lois de cette nature; selon les autres, sectateurs de Duns Scott et représentés parmi nos contemporains par MM. Secrétan et Ritschl, il n'y a pas en Dieu d'autre nature que cette volonté elle-même s'actualisant dans l'amour. Les uns disent : Dieu veut le bien, parce que c'est le bien; les autres, le bien est le bien, parce que Dieu le veut.

Nous redoutons et condamnons d'avance, quant à nous, toute définition de la nature divine par laquelle on prétendrait épuiser l'objet dans l'énoncé d'un seul terme, que ce terme soit l'absolu, ou l'absolue liberté, la sainteté ou l'amour; nous répudions, disons-nous, toute tentative de résoudre la plénitude insondable de Dieu et la richesse de ses révélations dans une formule unique, même scripturaire, par la raison que les deux termes que nous opposons volontiers dans notre langage terrestre, pour exclure l'un au profit de l'autre, sont tous les deux affectés d'une partialité inhérente à nos conceptions actuelles, mais dont la réalité transcendante et divine est certainement affranchie.

Aussi bien voyons-nous l'Ecriture sainte juxtaposer constamment les antithèses que nous aimerions tant à résoudre, et nous faussons le sens d'une notion scripturaire, par le fait seul que nous l'isolons de sa notion complémentaire.

Ritschl, le grand adversaire de la métaphysique, oppose à la conception de Dieu comme l'absolu la définition de Dieu comme l'amour, et l'amour tel qu'il se réalise dans le royaume de Dieu en Jésus-Christ. (Pag. 20.) Et la justice, lui demanderons-nous, et la colère divine, dont il est si souvent parlé dans l'Ecriture ?

Ritschl vous répondra dans son grand ouvrage : *Rechtferti-*

gung und Versöhnung, que la justice et la colère divines ne sont pas des réalités en Dieu même, mais des manifestations diverses de l'amour dans le développement historique du royaume de Dieu. A quoi nous répondons : Voilà de la métaphysique, de la métaphysique de Ritschl, et de mauvaise métaphysique. (Comp. Rom. I, 18 ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ.)

Ritschl déclare ne vouloir admettre de notion de Dieu que celle qui nous est fournie par la révélation de Dieu en Jésus-Christ, et sous prétexte que l'effort de la dialectique s'appliquant à la recherche de Dieu, ne saurait engendrer que la formule vide et abstraite de l'absolu, il conclut à la répudiation complète de toute connaissance de Dieu, à l'inanité de tout témoignage sur Dieu antérieur ou étranger à la révélation chrétienne. Mais n'y a-t-il donc que de la métaphysique en dehors de la révélation historique de Dieu en Jésus-Christ ? N'y a-t-il pas eu avant elle, n'y a-t-il pas encore aujourd'hui en dehors d'elle une connaissance de Dieu, comme d'un être personnel, saint, juste et bon, issue des témoignages que Dieu s'est rendus à lui-même dans la nature, dans la conscience et dans l'histoire, connaissance imparfaite et incomplète sans doute, mais exacte dans les limites de cette imperfection même, accessible à tout homme, et qui, au jugement de Paul, a rendu les païens qui l'ont rejetée ou altérée : ἀναπολογήτους (Rom. I, 20). Et où trouverons-nous la garantie d'authenticité de la révélation historique de Dieu en Jésus-Christ, sinon dans les correspondances attestées à toute conscience saine entre cette révélation particulière et définitive et les révélations primitives et générales ?

Je trouve, dans la page 19 de l'opuscule de Ritschl, une proposition qui me fait toucher du doigt l'erreur dont elle est le corollaire : « La personnalité, nous dit-on, n'est concevable que dans une relation particulière de la vie spirituelle avec le monde et avec d'autres personnes. »

Rapportée à Dieu, cette proposition ne tendrait à rien de moins qu'à rendre la personnalité divine dépendante de sa relation avec le monde ; or la fausseté de cette proposition au point de vue du théisme éclate avec assez d'évidence pour en invalider rétroactivement les prémisses.

Je passe à la seconde application du terme *métaphysique* que nous avons signalée tout à l'heure dans la brochure : *Theologie und Metaphysik*, celle qui en est faite aux notions collectives de genre et d'espèce, et quiconque est quelque peu familiarisé avec cet ordre de discussions a déjà pu prévoir qu'à propos de *pommes*, c'était à la doctrine traditionnelle dite : du péché originel, que notre auteur en avait.

En effet, la psychologie de Ritschl est nominaliste, comme sa théologie : « La conception élémentaire de la vie spirituelle, écrit-il pag. 45, comme d'une chose réelle, présuppose qu'on reconnaît la réalité propre de l'esprit dans les fonctions de sentir, de connaître, de vouloir, mais principalement dans cette dernière. » Et pag. 55 : « La personne spirituelle n'existe et n'est présente que dans sa volonté manifeste. » Il reproche à Weiss et à Luthardt « de manifester leur prédilection pour la métaphysique, en ce qu'ils s'accordent à dire que la réalité de l'esprit humain ne serait pas comprise dans son vouloir (qui renferme naturellement la connaissance et la sensation du moi), mais qu'en arrière, en dessous et au-dessus de ces fonctions, la réalité de l'être devrait être conçue dans une forme de l'objectivité, qui serait aussi propre à la nature. » (Pag. 54.) Bref, cette essence de l'homme supposée à l'arrière-fond de ces trois facultés actives de la connaissance, du sentiment et de la volonté, cette chose indéterminée qui constituerait la réalité du moi, sans relations et sans activité, n'est pas autre chose, selon Ritschl, que le doublet dans l'homme de l'absolu dans l'être divin, car elle renferme en elle les mêmes obscurités et est affectée de la même indétermination. (Pag. 54, 55.)

Comme donc Ritschl se refuse à admettre une vie du moi latente et originelle, qui ne se résoudrait pas dans les facultés déterminées que nous venons de nommer, il est absurde, selon lui, de parler d'un vice de nature antérieur à toute actualisation de la volonté, et les différents termes sur lesquels les dogmaticiens ont disputé en cette matière : les uns, comme Flaccius, appelant le péché *substantia* et distinguant là même entre la *substantia materialis* et la *forma substantialis;* les autres, considérant au contraire le péché comme un *accident* de la

nature humaine (pag. 52 et suiv.), ne pouvaient qu'offrir à l'adversaire de la « métaphysique vulgaire » ou « scolastique » un nouveau et facile sujet de triomphe.

Il va sans dire que nous ne trouvons pas la question du péché résolue par les simplifications que Ritschl y apporte ; et de même que nous restons convaincu que l'espèce *pomme* demeure une substance réelle, quoique latente et mystérieuse, derrière les choses particulières appelées *pommes*, nous demanderons toujours, si le péché n'était qu'une actualisation de la volonté, universelle sans doute, mais purement individuelle et accidentelle dans cette universalité même, comment il se fait que cet accident soit universel, ainsi que l'expérience nous le montre.

Les mêmes prémisses psychologiques qui condamnent dans le système de Ritschl la doctrine traditionnelle du péché originel, l'ont rendu l'adversaire passionné et j'allais dire personnel de l'*unio mystica*. Mais, demandez-vous, quel rapport peut-il donc y avoir entre le péché originel et l'*unio mystica*, que ces deux spécimens de la « métaphysique traditionnelle » aient été associés dans une même condamnation? Car jamais je n'aurais cru que cette inoffensive *unio mystica* eût valu d'allumer de si vigoureuses colères, de défrayer tant de sanglants sarcasmes. C'est que la doctrine de l'*unio mystica*, comme celle du péché originel, suppose dans la nature humaine et derrière les trois facultés reconnues : l'intelligence, le sentiment et la volonté, un arrière-fond occulte, je ne sais quel protoplasme indéfini et inconnaissable, où doit s'opérer dans un cas la transmission du vice héréditaire; dans l'autre, l'union dite mystique, qui est celle des essences sans être l'union des volontés entre Christ et le croyant. Or aux yeux du docteur de Göttingue, qui n'a pas écrit une *Geschichte des Pietismus* par amour de son sujet, les trois termes piétisme, mystique et métaphysique représentent les variétés d'une seule et même aberration :

« La mystique et la métaphysique, écrit-il pag. 25, offrent une parenté si étroite qu'il est tout à fait indifférent d'imputer certaines propositions à la mystique ou à la fausse métaphysique. » Et voilà pourquoi deux des trois adversaires : Luthardt,

de Leipzig, et Weiss, de Tubingue, qui s'étaient portés les champions de l'*unio mystica*, ont dû endurer pour ce fait dans la brochure *Theologie und Metaphysik* un éreintement de quatorze pages.

« Dans l'explication de Jean XVII, 11, 21 et 22, lisons-nous pag. 22, Meyer et Luthardt s'accordent à dire que l'unité des croyants, comparée là à l'unité du Père et du Fils, ne concerne pas seulement la volonté et la disposition, mais désigne quelque chose d'autre encore, en arrière ou plus haut, que Luthardt désigne comme suit : « Le Père et le Fils doivent être l'élément » dans lequel les croyants vivent et se meuvent : *unio mystica ;* » en Dieu et en Christ, les croyants sont non pas par leur vo- » lonté et leur disposition seulement, mais par leur être réel » (ihrem wirklichen eigentlichen Sein nach), sans cesser pour » cela d'être des créatures pécheresses. »

Or, voilà des assemblages de pensées qui révoltent M. Ritschl et qu'il n'hésite pas à qualifier d'inintelligibles. « Il est très facile, observe-t-il sur cette citation, pag. 23, d'écrire et d'imprimer des choses pareilles, mais il est très difficile de les faire entendre aux autres et plus difficile encore de les admettre comme des pensées de Jésus-Christ... »

Nous pourrions répondre à l'auteur de *Theologie und Metaphysik* que le simple reproche d'énoncer des pensées obscures ne suffit pas encore à les rendre condamnables. La nature humaine, aussi bien que la nature divine, pourrait bien recéler des profondeurs inaccessibles aux facultés de théologiens même éminents, mais influencés à leur tour par une métaphysique de leur façon, obscure et superficielle tout ensemble.

Ritschl prétend ne reconnaître dans la nature humaine que des facultés actualisées, et il veut que l'activité de l'âme humaine s'épuise dans les actualisations de ces facultés. Nous pourrions lui demander dans quelle catégorie il place la force spirituelle communiquée à l'homme, qu'il appelle lui-même le Saint-Esprit et qu'il conçoit (pag. 42) « als den Grund des gemeinsamen Bewusstseins der Gotteskindschaft, als das Motiv und die göttliche Kraft des überweltlichen religiösen und sittlichen Lebens in der Gemeinde, und so als die nothwendige

Formbestimmtheit der christlichen Persönlichkeit. » Que le Saint-Esprit soit ou ne soit pas la troisième personne divine, je demande où donc réside en moi cette force spirituelle communiquée, qui ne saurait être ni ma connaissance, puisqu'elle est ma force, ni ma volonté, puisqu'elle mobilise ma volonté et forme en moi « la personnalité chrétienne ? »

Considérez l'âme humaine entre son premier éveil à l'existence terrestre et son éveil à la vie consciente et morale, et dites-nous où sont chez elle ces trois facultés numérotées par la psychologie : la connaissance, le sentiment et la volonté ? Elles existent déjà toutes trois, car elles vont apparaître à leur heure, distinctes l'une de l'autre, émergeant du fond confus de l'âme ; mais dans ce fond lui-même, elles ne sont encore qu'en puissance, quiescentes, enveloppées l'une dans l'autre, confondues, en un mot, dans une neutralité où le moi, la conscience du moi, la conscience morale, et les trois facultés de la connaissance, du sentiment et de la volonté attendent le signal de la vie consciente et personnelle. Il suffit de se pencher sur le berceau d'un enfant pour se convaincre qu'il y a des réalités spirituelles aussi inintelligibles que peut l'être l'*unio mystica*, et aussi incontestables cependant que la pomme dans ma main ou le grondement de la foudre à mon ouïe.

Nous avons dit que Ritschl rattache au terme métaphysique, en troisième lieu, les faits spirituels et supersensibles qui, étant situés hors de toute relation avec nous, restent, selon lui, inconnaissables pour nous, et par conséquent indifférents à notre vie morale.

Nous avons déjà signalé l'insuffisance et l'incertitude de cette expression : *relation des choses avec nous*, qui doit nous servir cependant de critère unique de connaissance et de certitude. D'un côté, la méthode que nous examinons ne saurait sans injustice être taxée de positivisme et de sensualisme. Nous venons de nous assurer, de l'autre, que les effets spirituels, censés produits par un contact immédiat de l'être divin et de l'être humain, sont exclus, comme ne répondant à aucune réalité intelligible, du nombre des éléments de nos connaissances. Quel critère de certitude nous restera-il donc dans l'ordre spirituel

et religieux? Ritschl répond : Les faits spirituels et religieux qui seuls nous intéressent et seuls nous importent sont ceux qui sont perçus sciemment et volontairement par nos facultés morales, qui nous sont transmis par la médiation de la révélation historique de Dieu en Christ, et livrés à notre mémoire par les organes de l'Eglise.

L'Eglise en effet, et l'Eglise visible, finit par apparaître dans ce singulier système, fait de passion et de répulsions, comme la dispensatrice de la vérité.

« La conception élémentaire de la vie spirituelle, comme d'une chose réelle, lisons-nous pag. 45, suppose que nous reconnaissons la réalité propre de l'esprit dans les fonctions de sentir, de reconnaître, de vouloir, mais principalement dans cette dernière. Ensuite on ne peut prouver aucune action d'autrui sur l'esprit humain si ce n'est dans les limites de la sensation active et consciente, qui est la matière du sentiment formulé du moi, le guide de toute connaissance et le point de départ des motifs reconnus par la volonté. C'est dans la réalité de la vie spirituelle seulement que nous pouvons comprendre aussi les effets divins que la religion retient (welche die Religion feststellt). Mais comme nous pouvons reconnaître Dieu seulement dans ses actions sur nous, qui correspondent à sa révélation *publique*, c'est précisément dans ces effets que nous reconnaissons la présence de Dieu pour nous. L'évidence en est sans doute soumise à d'autres conditions que celle des perceptions particulières des sens. Mais cette différence ne consiste pas en ce que celles-ci seraient immédiates, tandis que l'évidence religieuse de la présence de Dieu serait de diverses manières médiate. Car la plus simple perception des sens, qui apparaît comme immédiate à l'intelligence vulgaire, est en réalité une combinaison de sensation et de jugement procurée par le moyen de l'exercice. Disons plutôt que l'évidence religieuse de la présence de Dieu dépend d'un concours de la communauté et de l'éducation religieuse avec une culture morale personnelle (mit sittlicher Selbstbildung und Selbstbeurteilung) que je ne veux pas décrire ici. »

Le rôle que Ritschl attribue à l'Eglise dans l'éducation spiri-

tuelle de l'individu lui a été fréquemment et vivement reproché, et l'a fait même accuser de catholicisme. Il suffisait de reconnaître chez notre auteur, sur ce point comme sur d'autres, l'influence de Schleiermacher, s'accordant assez bien avec les prémisses de sa propre méthode qui, tout en repoussant tout piétisme et tout mysticisme, lui enseignait à ne reconnaître que des effets perceptibles pour les facultés subjectives. « Mes adversaires, lisons-nous (pag. 45), imputent à un déficit de ma conviction chrétienne que nous ne voulions admettre que les actions de Dieu et de Christ que le croyant expérimente comme membre de l'Eglise par l'intermédiaire de la prédication de l'Evangile. Il faut bien plutôt, disent-ils, que nous soyons en rapport immédiat et personnel avec Christ notre Rédempteur. »

L'attaque était directe, la critique sérieuse et appelait une réponse qui nous eût appris par exemple de quelle église il s'agit, si c'est de l'église empirique ou de la communauté des saints, et quelle part respective on fait, dans l'éducation religieuse de l'individu qui en fait partie, aux moyens de grâce dits extérieurs et visibles et aux influences toutes spirituelles. Mais une explication de cette nature, aussi directe que nécessaire, eût sans doute paru tenir de « la méthode vulgaire, » et voici la page, traduite aussi fidèlement que possible, que Ritschl a destinée à éclairer son adversaire, auquel on suppose évidemment une très forte tête :

« A cela (à la critique précitée), lisons-nous pag. 46, je me permets d'opposer ce qui suit pour ma justification. Penser correctement les effets, c'est penser la cause dans ces effets. Ce n'est qu'une fausse prémisse de l'intelligence vulgaire que de se représenter les causes dans un espace derrière celui dans lequel on voit des phénomènes (Erscheinungen) qu'on se représente comme les effets de ces causes, ou de poser les causes dans un temps antérieur aux effets. Dans ces *schemata*, on ne pense réellement pas les phénomènes aperçus comme effets de ces causes. Car ces deux notions sont dans cette relation mutuelle que c'est seulement dans l'unité de l'espace ou du temps qu'elles peuvent être correctement rapportées l'une à l'autre. Si

nous les décomposons dans l'espace et dans le temps, ce n'est là qu'une opération logique préliminaire dans laquelle nous fixons plus sûrement pour nous l'ordre des relations diverses à la chose ; mais lorsque nous saisissons l'unité de la chose ou la liaison des choses, nous supprimons le schema de la séparation locale des éléments. Ainsi ce que nous constatons dans l'ordre religieux comme effet de Dieu ou de Christ en nous, nous certifie non pas l'éloignement, mais la présence de ces auteurs de notre salut. »

Nous voilà une fois de plus dûment instruits que les catégories du temps et de l'espace ne sont que des auxiliaires de notre esprit qui, mieux informé, finit par reconnaître que la cause est dans l'effet et l'effet simultané à la cause. Eh mais ! quel rapport tout ce galimatias, — car pour du galimatias, c'est du galimatias, — peut-il bien avoir, s'il vous plaît, à la question posée, celle de la relation de l'individu avec l'Eglise, et quel individu ? et quelle église ? — Avocat, passez au déluge ! s'écriait Perrin Dandin ; — et que souvent nous aurions à dire : Docteur en théologie, pensez à l'Eglise !

Mais patience ! il se trouve que la page citée, que nous prenions d'abord pour la prémisse d'un argument, n'était qu'une concession faite à l'adversaire, et dont on l'invite à ne pas se prévaloir... Ouf ! quel essoufflement, que de transports au cerveau pour gagner enfin ce résultat, que c'est seulement dans le souvenir que peut se faire et s'entretenir la communion de deux vies.

A cette fois, nous croyons sortir du tunnel ; quelques clartés nous arrivent de l'ouverture ; mais si nous recommençons à comprendre, ce n'est pas que nous commencions à approuver :

« Le rapport personnel de Dieu ou de Christ avec nous, lisons-nous pag. 47, est et demeure subordonné au souvenir exact que nous avons de la parole de Dieu, et Dieu n'agit sur nous que par l'une ou l'autre de ces révélations. Affirmer l'immédiateté de quelque aperception ou de quelque relation que ce soit, c'est s'enlever la faculté de distinguer entre réalité et hallucination. Ceux qui ont élevé la prétention de soutenir une

relation personnelle et immédiate avec Christ et avec Dieu, sont apparemment très peu instruits dans la littérature mystique. (Ici la mention de la nonne Catherine de Gênes.) Sans le médium de la parole de Dieu qui est la loi et l'Evangile, et sans cette réminiscence exacte de cette révélation personnelle de Dieu en Christ, il n'y a pas de rapport personnel entre un chrétien et Dieu. » (Pag. 47 et 48.)

Et après tout cela, nous attendons encore la réponse à ces deux questions : Quel est le rapport légitime, normal et nécessaire de l'individu à l'Eglise, et quels sont les critères de l'église seule autorisée, au sein de tant de dénominations diverses, à transmettre à l'individu la révélation historique et authentique de Dieu en Christ?

Mais voici une de ces conséquences fort graves renfermées dès le principe dans la théorie de la connaissance de Ritschl, et qui, avant même d'être formulée sans doute, en était une des causes finales. C'est là un nouvel exemple de la façon dont les constructions logiques les plus abstruses finissent par prendre corps dans le monde des faits et des réalités, et sont appelées à projeter leur ombre ou leur lumière jusque dans les dernières couches où vit encore la pensée et la conscience.

La doctrine de la préexistence personnelle de Christ n'étant point donnée, nous dit-on, par la révélation historique de Dieu en Christ et étant sans relations avec notre vie spirituelle, impropre à influer efficacement sur les déterminations de notre volonté, est destinée à passer dans la catégorie de ces théories dites métaphysiques, proscrites de la théologie non surannée. Et nous arrivons à ce singulier résultat que c'est par horreur du rationalisme que Ritschl, l'ennemi des sectes, rejette une doctrine que l'Eglise œcuménique a toujours reconnue dans les enseignements de Jésus-Christ sur lui-même. Ceci me rappelle le propos d'un pasteur, vieux *Vermittler*, qui me disait que, par prudence pastorale, il ne prêchait pas la résurrection des corps.

On m'exhorte à m'en tenir à la révélation historique de Dieu en Jésus-Christ. Eh bien, je trouve cette révélation historique de Dieu en Jésus-Christ dans les témoignages que Jésus-Christ

a rendus sur sa personne humaine et divine, et parmi ces témoignages je remarque ceux-ci, dont l'originalité créatrice m'atteste l'authenticité : « Avant qu'Abraham fût, je suis » (Jean VIII, 53) ; « donne-moi la gloire que j'ai eue chez toi avant que le monde fût fait. » (Jean XVII, 5.)

Métaphysique, métaphysique ! s'écrie-t-on de toutes parts ; et je vois les théologiens les plus empressés à dire que c'est là un débat entre théologiens, et qu'il est indifférent à notre vie spirituelle, aux déterminations efficaces de notre volonté, de savoir ce que Christ a été avant son apparition en chair ! Je pourrais répondre aux théologiens que précisément les points de doctrine qu'ils déclarent indifférents à leur foi et à leur pratique sont essentiels aux miennes. Je pourrais ajouter que dans l'ordre spirituel et moral tous les sujets, toutes les consciences, toutes les autorités, toutes les voix se valent, et que s'il ne s'agit que de remplacer la métaphysique du théologien d'Ephèse par celle du théologien de Göttingue, nous courons le risque de perdre au change.

Ce que je reproche à la métaphysique moderne, qu'elle se nomme théologie indépendante ou philosophie chrétienne, lorsqu'elle aborde la révélation historique de Dieu en Christ, c'est de nous en dire là-dessus trop ou trop peu. Trop, lorsqu'elle proclame Christ le Saint parfait, et la personne de Christ, la révélation définitive de Dieu au sein de l'humanité pécheresse ; trop peu, lorsqu'elle récuse, au nom d'une dogmatique préconçue, une partie des témoignages que, selon les traditions primitives de l'Eglise chrétienne, Jésus doit avoir rendus sur lui-même ; car les raisons par lesquelles vous justifiez vos négations ayant autant de valeur que celles qui vous servent à motiver vos affirmations, elle tombent ou subsistent les unes avec les autres.

Les conséquences christologiques de la théorie de la connaissance de Ritschl ont été déduites à l'usage des lecteurs français par M. Lobstein, professeur de dogmatique à Strasbourg, dans son opuscule intitulé : *La préexistence de Christ, fragment de théologie expérimentale.* (1883.)

Il faut que ce gros adjectif : *expérimental*, opposé au vieux terme : *métaphysique*, exerce un certain prestige aujourd'hui, car il se multiplie singulièrement, et il est devenu un des *Schlagwörter* de la théologie contemporaine allemande ou française.

Dans sa récente brochure, *Du progrès et de la conciliation en théologie*, écrite en réponse aux critiques formulées contre les précédentes par M. de Pressensé dans la *Revue chrétienne*, M. le professeur Bouvier commence par opposer l'une à l'autre les deux méthodes seules possibles, selon lui, en théologie comme dans toute science : l'*expérimentalisme* et l'*apriorisme*.

« La méthode expérimentale, continue-t-il, est acceptée de tous dans ce siècle de l'observation des faits, de l'histoire. C'est avec raison qu'on reconnaît lui devoir les énormes progrès accomplis dans le champ des sciences de la nature, théoriques ou appliquées, et des sciences de l'homme. Elle a fait aussi son apparition dans celui du plus important des faits humains, du fait chrétien, et depuis Schleiermacher, la plupart des docteurs l'ont appliquée ou à l'histoire des époques et des systèmes du passé de l'Eglise, ou à l'étude de la vie chrétienne et des doctrines où elle s'est reflétée.

» A l'école de Néander et de Vinet, nous avons appris, M. de Pressensé et moi, à considérer le christianisme comme une vie, et par conséquent à l'étudier avec la méthode expérimentale qu'on applique à la vie. » (Pag. 57 et 58.)

Nous n'avons garde de contester les propriétés de la méthode expérimentale et les titres qu'elle s'est acquis à notre reconnaissance. Si les éloges qu'on en fait doivent signifier que toute connaissance vivante de la vérité ne peut procéder que de la pratique de la vérité, que c'est la vie qui précède la connaissance et non pas la connaissance la vie, et qu'enfin, selon la sentence de Vinet, « la vérité sans la recherche de la vérité n'est que la moitié de la vérité, » je ne saurais voir dans la « méthode expérimentale » qu'une répétition de la maxime de Jésus-Christ : « Si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu, il connaîtra de ma doctrine si elle est de Dieu ou si je parle de moi-même. » (Jean VII, 17.)

Le malentendu ou le dissentiment entre Schleiermacher, MM. Ritschl, Lobstein, Bouvier et nous, commence dès qu'on prétend ériger cette expérience individuelle en une mesure suffisante de la vérité en soi; car cette prétention suppose et que toute vérité utile a passé dans votre pratique morale, et qu'aucune vérité essentielle ne vous est restée indifférente; faute de quoi, vous souffrirez que nous vous disions que la « méthode expérimentale » est un aveu sincère de scepticisme absolu.

Ce qui me prouve que l'adjectif *expérimental* ne suffit pas comme critère de la vérité en soi, et qu'il est facile de tirer de la « méthode expérimentale, » comme de feu la métaphysique, à peu près tout ce qu'on veut, c'est la variété et, cas échéant, la contrariété des applications et des conclusions tirées de cette épithète. Evidemment les expériences de M. Bouvier sont divergentes des miennes, et je dois confesser même que la logique de M. Bouvier, dans telle ou telle de ses parties, est quelque chose de nouveau pour moi.

Je lis, pag. 64, que : « nous renfermant dans le domaine de l'expérience, nous affirmons immédiatement, comme un fait, l'identité de l'esprit qui observe et constate, ou de l'esprit dans le sujet, et de l'esprit qui est observé et constaté dans les choses, ou de l'esprit dans l'objet. Car, sans cette identité, il n'y aurait ni science ni industrie ni art; la nature ne se réfléchirait point en nous, et nous n'agirions pas sur elle pour l'étudier, l'exploiter, la marquer de notre sceau. »

Je vous accorde que toute connaissance acquise suppose une certaine correspondance, instituée par le Créateur même, entre le sujet et l'objet; mais que cette correspondance n'aille pas jusqu'à l'identité, c'est ce que me démontre l'application même que j'ai dû mettre, l'effort que j'ai dû faire pour assimiler cet objet à mon intelligence, et ce qu'indique déjà d'ailleurs l'opposition des deux termes *sujet* et *objet*.

On a remarqué dans la citation précédente le double emploi du mot esprit : « l'identité de l'esprit qui observe et constate, ou de l'esprit dans le sujet, et de l'esprit qui est observé et constaté dans les choses, ou de l'esprit dans l'objet. » C'est que,

selon M. Bouvier (pag. 63 et 64) : « Tout atome de matière n'est qu'un faisceau de forces... et qu'au fond tout est esprit, à des degrés divers de conscience. »

Cela est possible. Mais si vous me dites que le morceau de fromage qui est placé là devant moi n'est dans son essence qu'un faisceau de forces douées d'un minimum de conscience, il faut convenir que voilà de la métaphysique, s'il en fut jamais au monde, qu'il me faudrait sortir de ma peau pour m'assurer du fait, et que la méthode expérimentale n'a été pour rien dans cette affaire.

M. Bouvier veut que « le divin, » c'est-à-dire l'immanence divine, soit objet d'expérience immédiate, tandis que la personnalité ou la transcendance divine ne serait qu'un postulat de l'intelligence et de la conscience. (Pag. 68.)

Ah ! que les gens optimistes sont heureux et que les pessimistes sont à plaindre ! Quant à moi, je vois ce monde plongé dans le mal, la nature déchue comme l'humanité, et « le divin » exposé dans la nature et dans l'humanité à de si fréquentes et formidables éclipses que je suis trop aise de le retenir encore à l'état de postulat.

Mais qu'une prière sortie de mon âme, et adressée au Père qui est aux cieux, revienne à moi exaucée et victorieuse et de la nature et de l'homme, et Dieu, le Dieu vivant et personnel, se sera communiqué par une expérience immédiate à une de ses créatures.

Mais il est à craindre que précisément cette expérience-là ne soit incompatible avec la métaphysique de M. Bouvier, l'ennemie du surnaturel : « Un Dieu indépendant des lois, s'écrie l'auteur des *Paroles de foi et de liberté*, III, pag. 77, c'est un Dieu brouillé avec lui-même ; c'est Dieu indépendant de Dieu, Dieu au-dessus de Dieu, Dieu libre de n'être plus Dieu. Quel sophisme ou quel vain jeu d'esprit ! »

Serait-ce possible ? Ce sophisme ou ce vain jeu d'esprit serait-il imputable aux Pascal, aux Vinet et à M. de Pressensé ? Le Dieu de la Bible, garant immuable de toutes les lois morales, créateur et maître suprême de toutes les forces de la nature, serait-il un Dieu « brouillé avec lui-même ? » Nous ne saurions

le croire, et il faut qu'il y ait entre les points d'exclamation de M. Bouvier et le point de vue de ses adversaires quelque important quiproquo.

Je regrette que M. Bouvier n'ait pas assisté à la dernière réunion de la Société pastorale suisse, à Liestal, en août 1882. Il y aurait entendu la forte réponse faite par M. Astié à M. Furrer, défenseur lui aussi de ce qu'on appelle l'immutabilité des lois de la nature, et dans cette réponse la mention de Lotze, le philosophe cité plus haut, dont l'opinion m'a d'autant plus intéressé que c'était à peu près celle que j'enseignais depuis douze ans à Neuchâtel.

« La notion de la loi naturelle, disait M. Astié, a été profondément modifiée, changée. Tandis que certains esprits un peu arriérés (ce n'est pas moi qui parle) s'obstinent à présenter les lois de la nature comme de nouvelles entités métaphysiques, existant en elles-mêmes et possédant une existence *objective* qu'on peut laisser subsister ou détruire comme un bâton qu'on brise ou que l'on conserve, les savants qui se sont particulièrement occupés de l'étude de la nature présentent les choses tout autrement. Lotze admet une différence entre les *forces*, l'essence intérieure de la nature et les phénomènes. Ce qu'on appelle les lois de la nature n'est, à ses yeux, qu'une pure abstraction des fonctions des forces, mais non une force en soi. » (Pag. 64.)

Or voici ce que font depuis des siècles les savants qui repoussent le miracle comme une dérogation aux lois de la nature : après avoir emprunté à l'ordre moral la catégorie de la *loi* pour en tirer une appellation applicable aux *forces* physiques, oubliant aussitôt que ce n'est qu'analogiquement, improprement par conséquent, que les forces physiques et inconscientes sont appelées par eux des lois, ils s'empressent d'attacher à ces prétendues lois naturelles les caractères de l'inviolabilité et de l'immutabilité propres à la loi morale, et confondent ainsi les deux domaines principux de l'existence, l'ordre physique et l'ordre moral, à la faveur d'une licence de terminologie devenue inconsciente par l'usage.

Eh quoi ! les cours des forces inconscientes de la nature,

les formules de la gravitation et de la pesanteur devraient être tenues par l'Auteur de la nature pour des lois du même ordre que les normes qui régissent les êtres faits à son image ; et la parole qui a dit à la lumière de franchir 80 000 lieues par seconde serait aussi irrévocable et salutaire que celle qui a dit à l'homme : Tu ne tueras point. Quel sophisme ou quel vain jeu d'esprit !

Et que vois-je donc tous les jours de mes yeux? le génie de l'homme arracher à la nature ses forces et ses secrets pour les employer à ses fins ; la main de l'homme lancer la locomotive embrasée entre les ornières d'acier qu'elle lui a préparées ; l'éclair électrique conduit sur le mince fil qui traverse les continents et les mers ; la force inconsciente et universelle incessamment asservie à la force intelligente et libre, quoique limitée ; que dis-je : la force de la pesanteur vaincue à chacun de mes pas par la force de mes muscles servante de ma volonté ; et vous me dites : « Une liberté en rupture avec l'ordre, c'est le caprice, ce n'est pas la liberté, ce n'est pas l'esprit ! »

Mais non ! périssent, s'il le faut, et la méthode aprioristique et la méthode expérimentale, pourvu que l'homme pécheur soit sauvé et que la loi de la mort soit vaincue !

La « théologie expérimentale, » annoncée dans le sous-titre de la brochure de M. Lobstein, est interprétée au cours de l'ouvrage, pag. 33, en ce qui concerne la christologie, en ces termes : « Nous percevons la divinité de Christ comme l'ensemble des effets divins opérés par son œuvre qui seule nous révèle sa personne. » Et c'est ainsi que, selon l'auteur, la doctrine de la préexistence de Christ a été chez Paul « un simple corollaire théologique de la foi religieuse de l'apôtre... (pag. 51), une projection secondaire de l'image que le Seigneur avait gravée dans la conscience de son disciple... une ligne auxiliaire tracée par la réflexion du penseur par delà l'expérience du croyant... (pag. 51), une formule théologique qui n'a de valeur que par le contenu religieux qu'elle exprime... (pag. 49) et en tout cas indifférente à notre pratique morale comme à la sienne. »

M. Lobstein repousse donc la doctrine que Jean et Paul ont enseignée, non point pour des raisons exégétiques et critiques qui lui feraient douter de l'authenticité de cet enseignement, mais uniquement par celle qui faisait dire à Laplace, à propos de l'existence de Dieu, qu'il n'avait pas eu besoin de cette hypothèse.

Mais mesurer ainsi la vérité, même proclamée par les apôtres et les fondateurs de l'Eglise, à ses besoins individuels, mesurés peut-être eux-mêmes à ses inclinations, ce n'est pas se préparer à se laisser juger et sauver par la vérité; et j'admire que vous jugiez telle doctrine inutile en soi par la simple raison que vous n'en apercevez pas la nécessité en vous-même. Mais si le dogme de la préexistence de Christ n'eût été en effet pour Paul « qu'une projection secondaire de l'image que le Seigneur avait gravée dans la conscience de son disciple, » eût-il pensé à faire intervenir ce *corollaire* hypothétique *de sa foi religieuse* comme motif du devoir d'ouvrir sa bourse aux nécessiteux? (2 Cor. VIII, 9.) Eût-il osé proposer aux Philippiens et à nous l'exemple imaginaire de Celui « qui, étant en forme de Dieu, s'est anéanti lui-même pour prendre la forme de serviteur, » uniquement pour illustrer le précepte de regarder les autres comme plus excellents que nous-mêmes? (Philip. II, 5 et sq.) Décidément la dépense de métaphysique était disproportionnée au résultat, et « la projection de l'image du Sauveur dans la conscience du disciple » ne devait pas aller s'égarer jusque dans l'éternité *ante*, s'il ne fallait en rapporter qu'un menu précepte d'alliance évangélique.

Je conclus en disant à Ritschl et à ses disciples : Dieu et la vérité vous dépassent infiniment.

ALEXANDRE VINET

MORALISTE ET APOLOGISTE CHRÉTIEN

PAR LE

Dr J. CRAMER[1]

L'existence du présent volume a été signalée ici-même, il y a quelques mois. (Pag. 435, livraison de septembre 1883.) C'est le moment de l'examiner, sinon de face, du moins de profil. Nous avons plutôt à compléter, à légitimer qu'à modifier l'appréciation sommaire que nous en avons donnée, à quelques égards d'instinct. L'auteur du reste indique clairement le point de vue, un peu attardé, auquel il s'est placé pour considérer Vinet.

« Il ne nous semble pas y avoir d'inconvénient, dit M. Cramer, à consulter les ouvrages de Vinet sans *trop* tenir compte de l'époque à laquelle ils ont paru. Quoique un espace de vingt-cinq ans sépare le dernier du premier, on ne peut pas découvrir entre eux de différence *notable*. Il résulte bien, par exemple, d'une comparaison entre la première et la seconde édition des *Discours* et entre le contenu des *Discours* et celui des *Nouveaux discours* et des *Etudes*, qu'il y a chez l'auteur un *développement*. On doit s'y attendre de la part d'un penseur

[1] *Alexandre Vinet moraliste et apologiste chrétien*, par J. Cramer, docteur en théologie, professeur à l'université de Groningue. Mémoire couronné par la Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne et traduit du hollandais, par Th.-A. Secretan. Lausanne 1884, F. Rouge, libraire-éditeur.

tel que lui. Il dit lui-même quelque part : « Ceux qui de vingt-quatre à trente-quatre ans ne modifieraient aucune de leurs opinions, seraient dignes de beaucoup d'admiration ou de beaucoup de pitié. » (Pag. 32, 33.)

Peut-être n'est-il pas indispensable d'éplucher les mots et les phrases de cette déclaration, avec toute la minutie d'un exégète classique, pour soupçonner que l'étude de M. Cramer pourrait bien ne pas reposer sur une base fort déterminée, fort solide. Voyez plutôt. On nous affirme à priori qu'il y a eu, qu'il y a dû y avoir développement chez un penseur de la valeur de Vinet. Puis on nous déclare qu'il ne faut pas *trop* tenir compte de l'époque à laquelle ont paru les ouvrages grâce auxquels ce développement peut se constater. Mais pardon. Il n'y a pas lieu à tenir *trop* ou *trop peu* compte de l'époque de la publication des livres. Il faut tout simplement en tenir compte sans phrases. Cette précaution est d'autant plus indispensable que ce développement, d'après notre auteur, n'aurait été qu'une affaire *du plus au moins*. Mais, dit M. Cramer, il n'y a pas entre les ouvrages de différence *notable*. Le mot est charmant : pas de *différence notable*. Faut-il entendre par là que M. Cramer aurait bien soupçonné quelque différence, mais qu'il n'aurait pas jugé utile de la noter ? Tout ceci deviendrait alors pure affaire d'appréciation. D'autres auraient le droit de tenir compte des quantités qu'il néglige tout en les pressentant. Le plus probable c'est que, avant de préparer son mémoire, M. Cramer pourrait bien ne pas avoir examiné en elle-même et en face cette question du développement de la pensée de Vinet. Cela expliquerait pourquoi il n'aurait pas vu d'inconvénient « à consulter les ouvrages de Vinet sans trop tenir compte de l'époque à laquelle ils ont paru. »

Quoi qu'il en soit, ceux qui estiment, après y avoir regardé de plus près, qu'il y a un développement sensible ne permettant pas de citer les ouvrages de Vinet à l'aventure, comme ils tombent sous la main, ceux-là ne peuvent que se féliciter de l'oubli, de l'inadvertance du professeur hollandais. C'est qu'en effet, sans le vouloir, sans s'en douter, il vient fournir, à l'appui de leur thèse, un de ces témoignages indirects d'autant

plus concluants qu'ils sont plus désintéressés, nullement cherchés.

L'ouvrage du lauréat hollandais abonde en déclarations de ce genre qu'il est bon de recueillir. Ainsi M. Cramer éprouve quelque scrupule de conscience quand il s'agit de savoir s'il doit ranger Vinet parmi les orthodoxes. Il finit cependant par se décider à ne pas le priver de cet honneur-là. A l'appui de son dire, il en appelle au témoignage des contemporains qui l'ont considéré comme tel. Ceci nous confirme dans l'opinion que M. Cramer n'a jamais étudié en elle-même la question qu'il tranche incidemment, comme si elle pouvait être regardée sans importance. Comment, en effet, n'aurait-il pas remarqué les plaintes de Vinet dans sa correspondance alors qu'il prend un écossais pour confident, faute de trouver autour de lui des gens qui puissent le comprendre? Les contemporains de Vinet sont donc récusés par lui-même. Nous préférons de beaucoup laisser parler M. Cramer. D'abord après avoir pris son grand courage pour ne pas refuser à Vinet le titre d'orthodoxe, il ajoute immédiatement : « Toutefois, plusieurs passages de ses écrits, surtout de ses *Lettres*, prouvent que lui-même n'acceptait cette qualification que sous certaines réserves. *Orthodoxe sous certaines réserves!* Mais, en français, cela doit s'appeler de l'hétérodoxie, où j'avoue ne plus comprendre ma langue. On établit une formule, une doctrine orthodoxe précisément pour exclure les réserves, pour ranger du coup parmi les hétérodoxes les hommes qui s'obstinent encore à en faire lorsque l'Eglise a parlé avec l'autorité qui lui appartient. Et ce qui établit clairement que déjà en 1834, au lieu de se rapprocher de l'orthodoxie, Vinet s'en éloignait, c'est que, dans un passage cité par M. Cramer, il déclarait qu'il *fallait en sortir :* « Tout nous pousse hors de l'orthodoxie traditionnelle vers la foi personnelle et vivante. » Quelques années plus tard (en 1837, et non en 1857, comme le porte une faute d'impression), lorsqu'il s'agit de le nommer professeur à Lausanne, il a soin d'écrire à ses patrons : « Dites bien que je ne saurais répondre d'être d'accord avec les hommes, dont je deviendrais le collègue, ni avec le *système théologique accrédité dans l'Eglise.* »

Le constituera-t-on orthodoxe malgré lui l'homme qui déclare ne pas être d'accord avec le *système théologique accrédité dans l'Eglise?* Et voyez la témérité! Vinet, en 1839, ne craint pas d'opposer son point de vue personnel, qu'il croit d'accord avec l'Evangile, à la théologie courante. « J'ignore si tout, dans cet exposé, paraîtrait orthodoxe à la théologie que j'appellerai du Réveil, mais que ce soit là l'intention et le sens de l'Evangile, c'est ce dont, pour ma part, je suis bien convaincu. » Ce n'est certes pas le langage d'un homme se piquant d'orthodoxie. En 1844, il ajoute : « Sur plusieurs points qui *sont tenus pour importants*, qui le sont peut-être, je ne puis pas parler comme l'Eglise. » N'aurait-on pas quelque droit de ranger Vinet même parmi les hétérodoxes militants, si ces déclarations n'étaient pas tirées d'une correspondance privée? Et ce qu'il y a de décisif en tout ceci, c'est que ces citations sont empruntées à M. Cramer lui-même; elles font face, dans son opuscule, à la page même (116-117) où il a cru devoir honorer Vinet du titre d'orthodoxe!

Mais en voilà assez sur le titre général, sur le drapeau qui doit couvrir la marchandise. Venons-en aux doctrines particulières. Ici encore il nous suffira de citer exclusivement M. Cramer pour établir qu'il y a eu chez Vinet un développement ne permettant pas d'exposer ses idées en les empruntant arbitrairement à tous les ouvrages, sans tenir nul compte de la date. « Ainsi, par exemple, dans ses écrits postérieurs, il insiste davantage sur le caractère moral de la foi. Ainsi il a mis toujours plus en lumière la preuve interne de la vérité du christianisme. » Nul n'accordera que ce soit là une pure nuance. Il y va de deux conceptions fort différentes du christianisme. Comme notre auteur a soin de nous le rappeler, il y a corrélation étroite entre la méthode apologétique et la conception du christianisme. La première ne peut changer sans que l'autre change également. « Le rapport le plus intime existe entre la *méthode apologétique* de Vinet et sa manière de concevoir le christianisme. » (Pag. 313.) M. Cramer va même jusqu'à déclarer qu'après avoir au début confondu la foi avec la *créance*, la *croyance*, la conception dogmatique, Vinet finit par voir en elle

un fait plus essentiellement moral, subjectif et psychologique. Il regrette seulement que Vinet ne se soit pas expliqué plus clairement, pour éviter tout malentendu. Notre théologien hollandais ne risque-t-il pas à son tour de présenter une idée fausse de la notion de la foi chez Vinet lorsqu'il prend arbitrairement ses citations dans tous les ouvrages de son auteur ?

Cette dépréoccupation complète de toute date, dans la citation de ses sources, a surtout des conséquences fâcheuses lorsqu'il s'agit d'une doctrine importante, la divinité de Jésus-Christ. « Faute de culture théologique, Vinet, dit M. Cramer, parle de la divinité de Christ en termes qui rappellent le patripassianisme. » L'auteur fait allusion aux expressions suivantes : « Dieu est descendu et s'est fait homme, Dieu est suspendu à la croix, Dieu meurt et répand son sang en Gethsémané ; » soit ; nous n'avons pas à examiner ici la justesse de l'imputation. Mais, en nous en tenant au seul sujet qui nous occupe, nous constatons que dans tel autre ouvrage, *à une autre date*, dans une phase différente de son développement, Vinet a pris ses précautions pour être à l'abri de ce travers. « Laissons, dit-il, à ce divin Médiateur tout ce qu'il ne peut nous communiquer ; sa divinité n'est qu'à Lui, mais son humanité est à nous ; les vertus qu'il fait éclater sur la croix sont, dans leur perfection, des vertus humaines ; elles sont à notre usage ; elles sont proposées à notre imitation ; ces exemples font partie de notre héritage. » Voilà certes qui ne sent nullement le patripassianisme. Ailleurs M. Cramer constate que Vinet a confondu le fait de la divinité de Jésus-Christ avec le dogme ecclésiastique au moyen duquel l'église a cherché à s'en rendre compte. Ainsi, par exemple, il range « la manière dont la nature divine et la nature humaine sont unies dans la personne de Jésus-Christ » au nombre de ces vérités que nous n'avons pas, il est vrai, besoin de comprendre, mais que Dieu nous a pourtant révélées dans sa *Parole* pour que nous les croyions. « Vinet n'a jamais fait d'étude spéciale de l'histoire des dogmes chrétiens. » Soit ; nous en tombons aisément d'accord. Mais son mérite n'est-il pas d'autant plus grand lorsque, guidé par un instinct sûr de sa conscience chrétienne, il pressent non seulement

qu'il faut distinguer entre le dogme et le fait, mais que celui-ci doit être préféré à celui-là ? « A l'histoire, au système, au christianisme préférons Jésus-Christ, soyons chrétiens par le commerce immédiat avec Jésus-Christ, au lieu de nous borner à l'être en nous familiarisant avec la doctrine et avec la science qui se rapportent à Lui. » (*Nouvelles études évangéliques*, pag. 422.)

Nous en avons dit assez pour faire comprendre qu'on ne saurait exposer la pensée vraie et définitive de Vinet en faisant complètement abstraction des dates pour prendre les citations çà et là dans ses divers ouvrages, dans le tas en quelque sorte. C'est pour cela que nous ne nous attacherons pas à signaler le développement de la pensée de Vinet au sujet de l'expiation. On sait que quelques personnes se sont aventurées à déclarer à priori que Vinet ne pouvait avoir abandonné le dogme de la substitution. Il a fallu leur montrer au doigt, dans les *Lettres*, le passage où l'auteur déclare expressément ne plus croire à la substitution et cela pour des raisons morales, les plus décisives de toutes à ses yeux. M. Cramer n'est pas de ces hommes qui confondent toujours le fait et l'explication du fait. Mais tout en reconnaissant que Vinet répudie le dogme de la *substitution*, il fait remarquer qu'il emploie encore certaines formules qui paraissent impliquer qu'il y croit. Eh quoi ! M. Cramer peut-il oublier qu'il nous a dit que Vinet donne parfois dans le *dilettantisme*, c'est-à-dire apparemment qu'il n'est pas un théologien de métier au courant des formules de l'école ? Il les emploie souvent dans un sens littéraire et homilétique, sans y attacher la portée théologique qu'elles ont pour les experts. Faut-il rappeler encore à M. Cramer qu'au moment où il répudie la substitution, Vinet déclare qu'il est hors d'état de lui substituer une autre formule scientifique ? Peut-on renoncer plus modestement à être un dogmaticien nouveau pour se résigner, en ces matières difficiles, à parler comme le peuple ?

Une autre assertion dont M. Cramer croit devoir s'autoriser pour citer les divers ouvrages de Vinet sans tenir trop de compte des dates, c'est que la différence entre lui et le Réveil aurait toujours été une affaire « du plus au moins. » Le publi-

ciste hollandais ajoute cependant une réserve : « Vinet, dit-il, a eu toujours plus de peine à se familiariser avec la manière dont les hommes du Réveil comprenaient et prêchaient l'orthodoxie évangélique. » (Pag. 33.) Il rappelle même, ce que nul n'ignore, que « Vinet s'est affirmé non seulement comme l'*enfant*, mais aussi comme le *censeur* du Réveil. » M. Cramer aurait même pu ajouter que, s'il est permis d'en juger d'après la sévérité et la vivacité des censures, personne n'aurait aimé le Réveil autant que lui. Et cependant encore ici le professeur de l'université de Groningue ne donne pas la note vraie quand il s'agit des rapports de Vinet et du Réveil. Comment en douter lorsqu'on lit cette étrange assertion : « Comme pour le Réveil, la personne de Christ, et surtout sa croix, était pour lui le point central de l'Evangile. » Jamais la personne du Christ n'a été le point central de l'Evangile pour le Réveil. Sans doute on présentait la divinité de Jésus-Christ comme la plus importante des doctrines, mais ce n'était là après tout qu'un dogme parmi plusieurs autres : la personne de Christ n'a jamais été le principe général, le centre générateur de toute la théologie. Ce qui le prouve c'est qu'aujourd'hui encore les représentants du Réveil s'effraient quand ils entendent dire qu'il faut aller de Jésus-Christ à l'Ecriture et non de l'Ecriture à Jésus-Christ. Ils avouent ne rien comprendre à une pareille méthode, toutes leurs idées sont bouleversées, les bases mêmes de la foi leur semblent se dérober sous leurs pieds. Le fait est que le Réveil est parti de l'autorité extérieure de l'Ecriture comprise au sens, le plus extérieur et le plus supranaturaliste, de l'ancienne école de Tubingue. Vinet au contraire a déclaré que ce n'est pas au christianisme, mais à Jésus-Christ que nous devons aller. Quant à la Bible, tandis que le Réveil se plaisait à y voir un code, un recueil de dogmes infaillibles devant lesquels il ne restait qu'à s'incliner, Vinet a rendu grâce à Dieu de ce que la Bible n'était pas cela, mais tout autre chose. « On se fait un sujet de scandale, dit-il, de ce que la Bible n'a pas été rédigée de manière à rendre les divisions impossibles... Nul doute que celui qui a fait la Bible n'eût pu donner en sa place un symbole, et le plus parfait des symboles... Mais pourquoi l'aurait-il donné ?

Pour que l'homme ne fût point obligé d'entrer immédiatement et par tout son être en rapport avec lui ? pour que la précision rigoureuse et la concentration des idées de la religion le dispensassent de faire, dans cette étude, aucun usage de sa conscience ? pour que rien ne mît à l'épreuve sa droiture et sa candeur ? pour qu'il reçût tout fait le vrai sens de la Bible et pour qu'il ne s'employât point à le déterminer ? en un mot, pour qu'il restât passif là où il importe le plus que son activité, sa liberté se déploient, et que sa responsabilité soit engagée ? Dieu soit loué de ce qu'il n'en est pas ainsi, et de ce que tout homme est à la fois capable et obligé de trouver, à travers toutes ces phases, à travers tous ces faits, à travers toutes ces personnalités dont se compose la Bible, cette vérité générale et éternelle qui ne se présente à lui dans la Bible qu'avec un caractère en quelque sorte occasionnel, sous la forme d'une application et toujours mêlée à quelque événement ou à quelque vie ! Dieu soit béni de ce que son livre n'a pas la clarté d'un symbole, de ce qu'on n'est pas forcé de le bien comprendre, et de ce qu'on peut donner plusieurs sens à sa parole ! Dieu soit loué d'avoir laissé une part à notre activité dans l'acquisition de la foi, et de ce que, voulant que notre croyance fût une action, il n'a pas ajouté à la Bible, suffisante pour les cœurs simples, le dangereux appendice d'un symbole. » Voilà une conception historique, religieuse, vraiment spirituelle de l'Ecriture que le Réveil n'a jamais pu s'approprier. Aujourd'hui encore l'immense majorité de notre public religieux qui regarde vers le passé, s'obstine, aveuglé par un incurable dogmatisme qui nous perdra, à considérer la Bible comme un arsenal de dogmes infaillibles, inspirés, ayant le funeste privilège de transformer en docteur infaillible, et par conséquent intransigeant et intraitable, le moindre ignorant qui, armé de sa *Concordance*, s'avise de feuilleter la version de Lausanne ou celle de Segond en train de la supplanter. Les protestants trouvent étranges les prétentions de la papauté à l'infaillibilité. C'est vraiment montrer trop de sollicitude pour l'œil de son frère obscurci par une paille. L'autoritarisme protestant renchérit encore sur celui de Rome. Quand le christianisme spirituel, religieux, moral

aura triomphé, on aura de la peine à comprendre que pendant des siècles les protestants aient pu s'établir sur une base si fragile. Peut-on s'obstiner encore à considérer les faits et gestes de tous les personnages bibliques, leurs paroles privées ou officielles, sans excepter leurs songes, leurs malédictions et leurs actions de grâces, comme autant d'articles d'une dogmatique définitive, absolue, de droit divin, qui s'est rédigée successivement dès les jours d'Adam et d'Eve jusqu'aux visions du voyant de Patmos? Sans doute, en théorie, on répudie une pareille conception qu'on présente comme une caricature, mais nous n'avons jamais eu le plaisir de constater que, dans les cas concrets, on se soit départi de cet usage de la Bible que rien n'autorise.

Comment Vinet aurait-il pu s'entendre avec des hommes, pieux d'ailleurs, dont l'esprit différait à ce point du sien dans une question de cette importance? Aussi ne se sont-ils pas entendus, comme chacun sait. Nous n'en rappellerons qu'une seule preuve, une phrase de M. Cramer. Elle en dit long, bien qu'elle soit courte : « Même lorsque, après la publication de ses *Nouveaux discours*, le Réveil commença à le regarder *avec plus de méfiance*, il (Vinet) ne le renia pas. » L'aveu est précieux à recueillir bien qu'il ne nous apprenne rien de nouveau. Ainsi déjà avant les *Nouveaux discours* le Réveil considérait Vinet avec méfiance, et après cette publication, il « *commença* (remarquez le mot qui implique progression) à le regarder avec *plus* de méfiance. » On ne saurait vraiment dire mieux. Et remarquez que c'est un publiciste prévenu en sens contraire qui s'exprime ainsi; un écrivain qui part à priori de l'idée qu'il ne semble pas y avoir d'inconvénient à consulter les ouvrages de Vinet « sans trop tenir compte de l'époque à laquelle ils ont paru. » Comment ne pas regretter que M. Cramer n'ait pas porté son attention sur le développement personnel de Vinet, tel qu'il se trahit dans la suite de ses publications? A voir ce que le savant professeur hollandais découvre *sans chercher*, sans regarder, on s'assure qu'il aurait été homme à faire de précieuses trouvailles. Nous nous permettons donc d'en appeler à M. Cramer mieux informé. Il nous en a vraiment trop dit, sans le vouloir et sans s'en douter, pour maintenir encore

l'assertion suivante : « Ni ses ouvrages, ni son journal, ni ses *Lettres* ne fournissent aucune preuve qu'il se soit opéré pendant le cours des années un changement important dans ses idées. En 1847, il se mouvait encore sur la même ligne qu'en 1823. » (Pag. 33.) Ce que c'est que de voir sans regarder ! Et cependant Vinet, en 1842, parle de certaines vues dogmatiques, « qui JUSQU'ALORS étaient les miennes, et qui me paraissaient être les vôtres. » Voilà donc Vinet déclarant lui-même qu'en 1842 il ne se meut plus sur la même ligne qu'en 1823. Il parle de vues dogmatiques qui *jusqu'alors étaient* les miennes. *Alors*, et l'*imparfait* encore ; à moins que la culture de la haute littérature n'ait fait oublier *Noël et Chapsal* à l'ancien professeur de français au gymnase de Bâle, il faut croire que les idées dogmatiques d'autrefois n'étaient plus les siennes au moment où il écrivait. Et ces déclarations ont d'autant plus de prix qu'elles s'adressent à un homme compétent, à un théologien. Il paraîtrait même, d'après le contexte, que les deux amis avaient jadis causé ensemble de ce sujet. « J'ai pourtant besoin de vous dire, écrit Vinet, que les *controverses que nous avons eues alors ensemble* m'ont fait apparaître à vous sous un jour assez faux. J'ai su par d'autres l'impression que vous en avez reçue et que peut-être vous deviez recevoir. Vous m'avez cru étroit, hostile à la spontanéité, au développement de la nature humaine, moi qui les accueille tous, et pour qui le chrétien n'est pas parfaitement chrétien s'il n'est parfaitement homme. Vous n'avez pas vu que je cherchais seulement comment peuvent s'accorder certains développements de la vie humaine avec certaines vues dogmatiques, qui jusqu'alors étaient les miennes, et qui me paraissaient être les vôtres. » Maintenant qu'on pèse bien la phrase suivante qui suit immédiatement : « Je cherchais, j'interrogeais, j'objectais, je ne prononçais pas. » Est-ce assez clair ? Au moment même où il parut blesser son correspondant par son langage trop orthodoxe, Vinet a soin de nous dire qu'il *ne prononçait pas*. Il se plaçait simplement à un point de vue ; au point de vue de l'homme qui cherche, qui interroge, qui objecte. De là le malentendu. Pour le faire disparaître Vinet écrit qu'il raisonnait au point de vue de certaines idées dogmatiques

qui jusqu'alors étaient les siennes et qui maintenant ne le sont plus. Il faut en prendre son parti. La ligne allant de 1823 à 1847 ne s'est pas simplement infléchie : elle a été décidément rompue. Cette conversation à laquelle Vinet fait allusion aurait bien pu avoir lieu alors que son interlocuteur, le pasteur Verny, était dans toute l'ardeur de sa courte phase hégélienne, avant qu'il fût revenu de son voyage de Halle et de Berlin, où il fut radicalement guéri et ramené au théisme, par l'impression que produisirent sur lui les apôtres de l'idéalisme absolu.

II

Comment expliquer des méprises si étranges chez un homme de la portée du professeur de Groningue qui connaît si bien son Vinet et qui est au courant de notre histoire religieuse dans les pays français[1] ? Nous avons déjà indiqué une des raisons. On a beau avoir les yeux excellents, on ne saurait voir les choses quand on ne songe pas à les regarder. « L'expérimentateur qui ne sait point ce qu'il cherche, dit Claude Bernard, ne comprend pas ce qu'il trouve ; » Cette myopie se comprend encore mieux dans les choses de l'esprit. Puis, pour être juste, n'oublions pas de dire que le point de vue même sous lequel il était appelé à considérer Vinet devait voiler à M. Cramer tout le côté de la question qui vient d'être remis en lumière. Le professeur hollandais cherche en Vinet exclusivement le *moraliste* et l'*apologiste*. Or il est incontestable que c'est bien sur ces points-là que la pensée de Vinet a le moins changé. Il est sensiblement resté le même, comme apologiste et mora-

[1] Deux faits demandent cependant rectification. Notre auteur présente Haldane, qui imprima au Réveil genevois le caractère ultra-doctrinaire, comme un *méthodiste*. Or nous savons, au contraire, que « le respectable Haldane était un calviniste écossais rigide en doctrine. » Mais peut-être faut-il prendre le mot méthodiste dans le sens général et vague qu'il a pour les gens du dehors et non comme désignant les disciples de Wesley. L'autre erreur est plus inexplicable. M. Cramer présente M. Edmond Scherer comme un « élève de l'*école de théologie libre* de Genève. » Il n'en fut que professeur pendant quelques années, après avoir étudié à Strasbourg.

liste, dans les diverses phases de son développement religieux, c'est-à-dire, peu technique, peu scientifique et systématique ou, comme dit M. Cramer, si le mot peut être pris dans une acception favorable, *dilettante*.

Mais M. Cramer ne pouvait pas, ne devait pas s'en tenir à la base morale, ni à la méthode apologétique de Vinet. Il était tenu de nous dire si Vinet avait bien été toujours au clair avec lui-même sur l'objet dont il était question de faire l'apologie. S'agit-il de défendre une conception dogmatique du christianisme reposant sur une certaine notion de la Bible et de la révélation? S'agit-il au contraire, indépendamment de toute préoccupation dogmatique, de se constituer le défenseur de cet Evangile, vierge encore, naïf et primitif, auquel on n'a pas déjà appliqué la camisole de force d'un système? M. Cramer nous répondra peut-être que Vinet n'était pas au clair avec lui-même sur cet article capital, ce à quoi nous nous garderons bien de contredire. Mais il n'en demeure pas moins certain que, sur ce point-là, il y a eu hésitation, oscillation, progrès en somme dans la conception de Vinet. Eh bien! ici la critique — un instant désarmée, reprend tous ses droits, — M. Cramer, dès qu'il voulait nous faire connaître le moraliste et l'apologiste, était obligé de nous montrer comment Vinet a été empêché dans sa belle mission par sa théologie défectueuse. Le professeur hollandais nous dit, il est vrai, que Vinet n'a pas complètement surmonté ce que le Réveil avait d'incomplet. Il critique à ce propos la morale sociale, les idées ecclésiastiques de Vinet qui auraient été défectueuses par excès d'individualisme. Une fois entré dans cette voie, il ne suffisait pas de s'arrêter aux détails de la route, il fallait pénétrer jusqu'au cœur même de l'erreur. On aurait alors constaté que si l'influence de Vinet n'a pas été ce qu'elle devait être, cela tient à des causes profondes, générales. Il n'a pas réussi à faire entre la théologie et la religion cette distinction claire et nette, fortement réclamée par toutes ses aspirations. « Le malheur de Vinet, comme le dit fort bien notre auteur, c'est de n'avoir jamais fait d'étude spéciale de l'histoire des dogmes chrétiens. » Ainsi s'explique l'absence de sens historique et critique que M. Cramer lui

reproche à si juste titre. Son cœur pieux, ardent, plein d'amour et de reconnaissance pour le Réveil, le porte à se constituer devant le monde le défenseur humble et convaincu de cette foi qui l'a sauvé. Mais qu'est-elle, cette foi? D'où vient-il, ce christianisme à la défense duquel il consacre ses talents et sa santé? Est-ce l'enseignement de Jésus et des apôtres compris spirituellement et religieusement, ou bien, à divers égards, un certain *caput mortuum*, résultant des élucubrations plus ou moins heureuses des philosophes ou des théologiens du passé? Voilà la question préalable que Vinet a, sans contredit, pressentie, mais qu'il n'a jamais abordée en face, avec toute l'attention qu'elle méritait. Avec sa modestie habituelle, il ne s'est pas cru de force à la soulever. Ainsi s'explique le perpétuel malentendu entre Vinet et les hommes du Réveil. Ce qu'il a de ces derniers c'est en somme leur religion, mais non leur théologie. Son entourage, au contraire, qui n'a pas le moindre soupçon de cette distinction fondamentale, suppose que l'une emporte l'autre. Aussi, comme les représentants du Réveil deviennent défiants, hostiles, à l'endroit de Vinet lorsqu'ils doivent s'avouer que, tout en partageant leur foi, il donne de terribles accrocs à leur théologie favorite!!! On constate exactement le même malentendu qu'entre Jésus et ses contemporains. Avec quel enthousiasme les juifs se disposent à l'enlever pour le faire roi, quand ils se croient autorisés à voir en lui l'apôtre de leurs idées charnelles, le messie de leurs rêves! Mais aussi qu'ils se montrent impitoyables, cruels, quand leurs illusions sont dissipées sans retour! C'est là l'éternel conflit entre la chair et l'esprit qui ne cesse sous une forme que pour reparaître incontinent sous une autre. Combien Vinet aurait été fort, irrésistible, si, vivifiant et justifiant son spiritualisme par l'histoire, il avait pu, distinguant entre la religion et la théologie, montrer qu'ils avaient leur acte de naissance, leur jour et date, ces dogmes favorits d'origine humaine qu'on s'obstine à confondre avec l'Evangile simple et primitif, qui n'en a été que l'occasion, le motif, le prétexte. Nous ne prétendons certes pas qu'il eût réussi à nous débarrasser à tout jamais du cauchemar du dogmatisme, car qui se vanterait de réussir d'une

manière absolue, définitive, là où saint Paul et le Maître lui-même ont échoué ? Mais du moins il aurait mis un groupe d'hommes sachant penser à l'abri de la crise dans laquelle notre petit monde religieux exténué menace de s'abîmer sans retour. Il n'y a pas, en effet, d'illusion à se faire. Les hommes trop rares qui se réclament de Vinet et les représentants des traditions du Réveil sont juxtaposés, mais ils n'exercent plus d'action salutaire les uns sur les autres. Hélas ! ce qu'ils réussissent le mieux à faire, c'est à s'annuler, en se tenant en échec. Le moment d'une pénétration réciproque aboutissant à une conception supérieure qui changerait notre vie et nos allures semble passé sans retour. Si l'on en excepte un petit nombre d'hommes, l'action de Vinet se fait moins sentir qu'il y a quarante ans dans notre monde religieux. Il est hors de conteste que celui-ci ne s'est pas développé dans le sens du spiritualisme inauguré par l'illustre vaudois. Si vous en doutez, considérez ce qui se passe. On fera l'essai de toutes les fantaisies venant de quelque coin que ce soit de l'horizon plutôt que de se donner la peine de creuser la riche mine que Vinet a ouverte à nos pieds. Il est beaucoup plus expéditif, plus profitable, plus pratique de prêcher un christianisme s'adressant à l'imagination, aux oreilles et aux yeux que de descendre jusqu'aux derniers replis de la conscience et du cœur où se trouvent gravées en caractères ineffaçables les lettres de créance du christianisme. Rien ne prouve mieux à quel degré notre public religieux est hostile, réfractaire au vrai spiritualisme que l'abdication de ceux mêmes qui se reconnaissent des devoirs envers lui.

On promet, on jure ses grands dieux qu'on ne fléchira pas ; on attend seulement le moment favorable qui permette d'agir sans froisser, quand on aura acquis la confiance du public... Et puis vous vous réveillez un beau matin tout surpris de voir à la tête d'un mouvement franchement réactionnaire les téméraires de la veille que vous vous disposiez à retenir sur les sentiers un peu glissants du progrès. Alors, tout en déclarant impossible l'essai loyal qu'on n'a pas osé tenter, ces sages précoces vous relèguent, avec un gracieux sourire pro-

tecteur, parmi les esprits chimériques qui rêvent encore d'un certain idéal. Depuis le jour où Vinet nous a quittés cette scène s'est reproduite trois ou quatre fois sur le même théâtre. Le vrai progrès n'est pas populaire.

Que M. Cramer se le dise bien : ce n'est nullement à lui que ce discours s'adresse.

Nous perdrions notre temps à prêcher un converti. Voici comment il réfute vigoureusement le sophisme favori des hommes qui se dispensent d'accomplir leur devoir sous prétexte que la tentative entraînerait certains inconvénients. Bien des personnes de grand mérite ont traversé en toute hâte le spiritualisme pour aboutir au nihilisme. « Ceci ne prouve-t-il pas, disent les prudents s'emparant de ce fait, qu'il est dangereux de quitter le terrain solide du dogme ecclésiastique de l'inspiration de l'Ecriture et de prendre pour règle autre chose que le : « il est écrit ? »

Voici comment M. Cramer répond à cette objection qui est la négation même des principes et de la tradition du protestantisme. « Sans aucun doute, il y a là autant de danger qu'il y en avait pour les réformateurs à quitter le terrain solide de l'autorité de l'Eglise et à en appeler à la Bible, que chacun peut interpréter comme bon lui semble. Il aurait été beaucoup plus sûr de s'en tenir aux décrets infaillibles de l'Eglise. Mais ceci leur était devenu impossible. Dès qu'ils eurent compris que le dogme catholique de l'Eglise était insoutenable, aucun motif de sécurité n'a pu les engager à le conserver. Et la suite a montré qu'ils ont eu raison. »

On le voit, M. Cramer est bien des nôtres. Ecoutez plutôt avec quels accents il prédit une victoire qui finira par s'imposer à nos défaillances et à notre incrédulité. « De même la suite montrera qu'on fait bien de renoncer à la méthode de l'ancien supranaturalisme, d'appliquer aussi aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament les droits de la critique et de placer le centre de gravité de l'apologétique dans l'influence morale du christianisme. Sans doute, il est plus sûr de considérer simplement la Bible comme un code, auquel il est interdit à la critique de toucher, et de se donner pour satisfait,

pourvu qu'on puisse alléguer à l'appui de tel ou tel dogme un ou plusieurs passages empruntés à une partie quelconque de la Bible. *Mais le protestantisme ne doit pas regarder essentiellement à ce qui présente le plus de sécurité. Pour lui la vérité doit aller avant tout.* Fermer les yeux aux objections faites à l'ancienne doctrine protestante de l'inspiration des Ecritures, peut sembler de la prudence; nous l'appellerions plutôt un manque de courage et de foi. Celui qui croit à la puissance de la vérité ne se cramponne pas à un dogme vieilli, dont on ne peut dissimuler les contradictions qu'à l'aide d'arguties de toute espèce. » Les autoritaires qui réclament M. Cramer comme un des leurs ne sont pas précisément difficiles. L'accord serait vite signé s'ils étaient tous de si bonne composition que lui !

Une autre citation caractéristique de notre auteur achèverait de le disculper aux yeux de nos lecteurs si besoin était. Après avoir loué Vinet d'avoir déclaré qu'il faut prendre la Bible sous sa forme humaine, qui est à la fois et par cela même sa forme divine, M. Cramer regrette que le penseur vaudois n'ait pas continué à avancer dans cette voie. « Il serait, dit-il, parvenu à une meilleure théorie au sujet des Ecritures. Il n'aurait pas identifié l'Ecriture et la Révélation, mais il aurait considéré les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament comme les documents de la révélation divine donnée aux hommes, d'abord par Moïse et les prophètes au peuple d'Israël, plus tard par Jésus et les apôtres à l'humanité. Il aurait distingué entre l'*idée* de la Rédemption, exprimée par Dieu dans la personne et dans l'œuvre de Christ, et la *formule*, sous laquelle cette idée a été exprimée d'abord par les auteurs du Nouveau Testament, plus tard par les pères de l'Eglise. Dans cette formule, il aurait reconnu l'action du Saint-Esprit, mais en même temps, n'oubliant pas que cet esprit agissait dans des hommes, il aurait admis la possibilité qu'il y eût des erreurs dans tout ce qui ne touche pas directement à notre salut. Tout en rendant hommage à la pieuse vénération qui a guidé l'Eglise chrétienne lorsqu'elle a parlé d'Ecritures inspirées et infaillibles, il aurait évité ces expressions dans la discussion *scientifique*, et, reconnaissant le droit du libre examen de la vérité de l'Ecriture tout

entière, il n'aurait exclu aucune de ses parties de cet examen. Il n'aurait pas attribué à la Bible une autorité canonique, dans ce sens que tout ce qui s'y trouve, quelle que soit l'époque de la rédaction ou quel que soit l'auteur, doive être une règle pour notre foi et notre vie, mais uniquement dans ce sens que nous devons rejeter toute doctrine qui ne cadre pas directement ou indirectement avec la prédication apostolique et ne peut pas se déduire de la révélation de Dieu en Jésus-Christ. En un mot, il aurait remplacé l'*autorité* des saintes Ecritures par le *crédit* des Ecritures, et serait ainsi resté plus fidèle aux principes du protestantisme et à ses propres maximes morales. » Est-il bien sûr que Vinet ait mérité toutes les critiques que lui fait notre auteur ? Celui-ci n'aurait-il pas réussi sans peine à mettre Vinet d'accord avec lui-même s'il avait plus tenu compte de son développement ou simplement de la date des ouvrages ? Comme M. Cramer le remarque lui-même, Vinet était déjà arrivé à ne pas mettre l'autorité morale de Paul aussi haut que celle de Jésus-Christ. Et c'était là un point de vue fort nouveau, d'une très haute portée au moment où Vinet écrivait. M. Cramer aurait trouvé un mot plus hardi encore : le professeur de Lausanne ne craint pas de mettre hypothétiquement les exigences de sa conscience chrétienne en opposition avec ce qu'un apôtre aurait pu enseigner. « Personne au monde, dit-il, pas même saint Jacques, ne parviendrait à nous faire croire qu'il soit absolument égal d'avoir violé un seul des commandements de la loi, ou d'avoir foulé aux pieds toutes les prescriptions dont la loi se compose. » (*Nouvelles études évangéliques*, pag. 299.)

Ajoutons comme circonstance atténuante que, d'après une *lettre* (II, 118), Vinet paraît avoir eu un jour l'idée d'entreprendre ce que M. Cramer lui reproche de ne pas avoir fait. Il aurait, dit-il, étudié la Bible du point de vue du spiritualisme et il ajoute : « Dans toute cette étude, j'aurais rencontré des hommes, j'aurais lu des écrits humains, plus humains, en un sens, que ne le concède *une orthodoxie peu intelligente ;* mais je ne m'étonnerais pas plus de ces hommes que de l'atmosphère qui enveloppe la terre, et à travers laquelle les rayons du soleil

arrivent tels qu'ils doivent m'arriver et tels qu'ils ne peuvent m'arriver sous aucune autre condition. » On le voit, Vinet sentait bien vivement l'obligation de distinguer l'élément humain et temporaire dans l'Ecriture, et il savait aussi qu'en le faisant il ne manquerait pas de scandaliser une orthodoxie qu'il appelle lui-même « peu intelligente. » Encore un bout par lequel il échappait au monde dans lequel on s'obstine à vouloir le confiner. Mais il est inutile de reprendre ce sujet d'ailleurs épuisé. Nous n'avons voulu établir qu'une chose ou mieux deux : si M. Cramer place, à tort selon nous, Vinet trop à droite, ce n'est nullement pour l'en louer, mais *pour le lui reprocher;* faute de s'être élevé assez haut pour s'orienter, le savant hollandais ne s'aperçoit pas que Vinet vient de droite et penche à gauche : « Tout nous pousse hors de l'orthodoxie traditionnelle. »

Encore ici cependant il faut faire une réserve. Sous peine d'être injuste, c'est surtout à l'égard d'un auteur qui a négligé les nuances qu'il importe de les respecter soi-même. M. Cramer n'est pas aussi désorienté qu'on pourrait le croire à une lecture superficielle de son opuscule. Ce n'est pas assez qu'il sache assigner la vraie place de Vinet au milieu des tendances diverses, il indique encore d'une main sûre dans quelle direction il marche. « Les deux partis, dit-il (surtout dans ces derniers temps, les libéraux), trouvent chez Vinet beaucoup à critiquer. Pour les uns il est trop orthodoxe, pour les autres trop libéral. Les uns le blâment de n'avoir pas eu le courage de rompre avec la tradition ; tel autre déplore qu'il ait trop sacrifié à l'esprit de l'époque. L'un dit qu'en principe il était libéral, mais qu'il a été empêché, faute de culture théologique, de tirer toutes les conséquences de son principe ; l'autre affirme que, de cœur, il appartenait à l'orthodoxie, mais que son subjectivisme l'a entraîné sur la voie fatale du rationalisme. Les opinions les plus contradictoires se produisent à ce sujet. Personne ne veut le renier ni l'abandonner à ses adversaires. Chaque parti sent que c'est pour lui un honneur de l'avoir pour allié, et fait tous ses efforts pour prouver que c'est bien à lui qu'il appartient, non pas aux autres. A lui se rattachent une droite et une gauche, entre lesquelles un parti du juste-milieu con-

tinue à se mouvoir. Après avoir ainsi posé, fort bien posé la question, M. Cramer se dérobe : tous les prétendants impatientés lui crient en vain d'adjuger la pomme. Il finit, dans une autre portion de son *mémoire*, par se décider d'une façon claire et nette : » Aucune tendance intellectualiste, ni celle qui fonde l'espérance du chrétien sur des raisonnements, ni celle qui, lorsqu'il s'agit de porter un jugement sur le christianisme, accorde la place d'honneur à la dialectique, n'a le droit de se réclamer de Vinet... Sa méthode apologétique — nous avons pu le remarquer plus d'une fois — a un caractère à la fois *objectif* et *subjectif*. Voici le premier : la grâce de Dieu qui nous a été donnée dans la personne du Christ historique et qui nous a été transmise par l'Ecriture et par l'Eglise. Voici le côté subjectif : la certitude d'avoir part à cette grâce, fondée sur l'expérience d'une foi personnelle. Tandis que l'ancienne théologie supranaturaliste insiste exclusivement sur le premier point et se place ainsi sur le terrain de l'autorité extérieure, Scherer et les siens se cramponnent tout aussi exclusivement au second et dissolvent ainsi le christianisme en un idéal moral. Les deux tendances ont quelque chose de Vinet, mais elles n'ont pas Vinet tout entier. Le Vinet complet ne se trouve que là où l'objectif et le subjectif sont réunis, ou, si on le préfère, là où la nécessité de cette union est sentie et où la méthode apologétique suivie dénote le désir d'arriver à cette union. » Mais comment arriver à établir ce départ si important entre l'élément objectif et l'élément subjectif ? Les uns révoltent non seulement les incrédules, mais les fidèles éclairés, en donnant comme l'objectivité divine et absolue les fantaisies philosophiques et dogmatiques des siècles passés qui ne nous disent plus rien ; les autres, en faisant prévaloir la subjectivité du jour se font accuser de ne pas tenir suffisamment compte de l'objectivité historique et primitive. Qui rencontrera juste, de façon à trancher le débat à la satisfaction générale ? qui parviendra à distinguer dans l'enseignement apostolique lui-même, que Vinet plaçait au second rang après celui du Maître, l'élément définitif et valable pour tous les temps de l'élément local, temporaire et humain ? S'il restait encore un critère objectif, toujours

est-il qu'il faudrait le percevoir avec sa propre subjectivité qui ne manquerait pas de projeter sur lui son ombre, au risque de l'altérer. Se cantonner dans la subjectivité pure, c'est fermer les yeux aux réalités du monde objectif, fermer portes et fenêtres pour y voir plus clair. Evidemment il ne faut pas se vanter de trouver une formule propre à satisfaire tout le monde. Ce n'est pas ainsi que doivent se résoudre les questions de ce genre. Toute norme infaillible fait absolument défaut : voilà la question préalable sur laquelle il faudrait enfin s'entendre, en acceptant franchement les résultats du principe protestant, tels qu'ils se sont développés depuis le seizième siècle. L'idée d'une autorité visible, extérieure, palpable, mettant un terme à tous les débats, à toutes les incertitudes, doit être répudiée, non pas avec résignation et de mauvaise grâce, mais avec joie, comme constituant l'essence même du papisme. Avec Vinet, il faut oser rendre grâce des difficultés presque inextricables dans lesquelles nous déplorons tous les jours d'être engagés. « Dieu soit béni de ce que son livre, dit-il, n'a pas la clarté d'un symbole, de ce qu'on n'est pas forcé de le bien comprendre, et de ce qu'on peut donner plusieurs sens à sa parole ! Dieu soit loué d'avoir laissé une part à notre activité dans l'acquisition de la foi, et de ce que, voulant que notre croyance fût une action, il n'a pas ajouté à la Bible, suffisante pour les cœurs simples, le dangereux appendice d'un symbole. » Oui, c'est bien cela ! le Seigneur n'a pas enseigné autre chose quand il a déclaré : quiconque voudra *faire ma volonté, connaîtra si ma doctrine est de Dieu ou si je parle de mon chef*. Il n'y a pas d'autre ressource qu'une activité morale toujours plus intense, plus franche et plus personnelle. C'est pour avoir mis en relief avec un éclat saisissant cette vérité trop oubliée que Vinet a plus que personne contribué à nous plonger dans la crise actuelle. Nous n'avons qu'un unique moyen de sortir du labyrinthe, il faut serrer précieusement ce fil de soie, ténu, délicat qu'il nous a mis entre les mains. Encore un coup, trêve de lamentations stériles et posthumes ; nous sommes tous embarqués, comme disait Pascal : il ne s'agit plus de revenir en arrière, pour se reposer aux rives stériles du moyen âge. Nous

naviguons tous vers un monde nouveau. En fait de talisman il ne nous en reste qu'un, qui n'en est pas un : un amour sincère et droit de la vérité. Seul il est capable de nous faire discerner cette révélation de l'amour divin faite en Jésus-Christ, distincte sinon séparée, — car le principe protestant, tout en condamnant l'assujettissement à la tradition, est loin de la mépriser, — de tous les commentaires plus ou moins heureux et authentiques des siècles passés.

M. Cramer est aussi d'avis que c'est dans cette direction-là qu'il nous faut chercher résolument le salut et la délivrance. Il termine son opuscule par des accents d'espérance et de foi qui réconfortent après tant de malentendus, de défections et de défaillances qui, dans notre monde religieux, se reproduisent comme à plaisir. Le docteur hollandais ne doute pas du triomphe de la religion et de la théologie dont les destinées sont étroitement unies. « Un jour, dit-il, de notre temps ou plus tard, l'évangile éternel de la grâce de Dieu en Christ sera présenté à nos enfants, selon leurs idées et leurs besoins, avec tant de puissance et d'une manière si persuasive, que la foi chrétienne attirera de nouveau à elle tous ceux qui sont nobles d'esprit et de cœur. »

Ce bataillon sacré a-t-il été jamais très considérable dans le passé ? Sommes-nous autorisés à espérer qu'il le devienne à l'avenir ? Imposons silence à ces questions importunes : elles sentent la décadence ; elles sont inspirées par le souffle de scepticisme et de pessimisme que nous respirons tous plus ou moins. Il n'est pas permis de désespérer ni de la miséricorde de Dieu ni de la dignité indélébile des hommes qui sont de sa race. Selon M. Cramer, c'est sous les auspices de Vinet, — qui domine ainsi notre avenir comme notre passé, — que cette heureuse transformation s'effectuera. « Quand cela aura lieu, poursuit-il, c'est là ma ferme conviction, ce sera dans l'esprit de Vinet. Cet homme humble et modeste ne s'est jamais douté de son importance et de sa valeur pour d'autres. Mais il s'est trouvé des personnes, il s'en trouve encore et il s'en trouvera toujours davantage, qui l'apprécient et comprennent sa valeur pour notre époque ; tout en conservant leur indépendance, elles

le prennent pour guide, et acceptent, développent et recommandent ses principes, en évitant ce qu'il y a chez lui de défectueux. Il n'a pas créé un système dans le sens littéral de ce mot, mais il a exprimé des *idées*, belles, nobles et profondes qui n'attendent qu'un sol bien préparé pour porter les fruits les plus magnifiques, soit pour l'Eglise, soit pour la théologie. »

Bien des personnes seront disposées à s'écrier cordialement : *Ainsi soit-il !* Mais si elles se comprennent elles-mêmes elles se diront que l'œuvre de Dieu ne saurait se faire seule. L'histoire religieuse, comme l'autre, est la résultante de deux facteurs effectifs. Le fait est devenu plus manifeste aujourd'hui que jamais : tout monisme, qu'il soit d'ailleurs théologique ou autre chose, aboutit inévitablement au panthéisme, au naturalisme ou à l'humanitarisme, conceptions qui ont pour trait commun d'exclure la vie morale.

Pour finir citons deux mots, l'un d'un compatriote de M. Cramer, l'autre de lui-même. Le théologien et littérateur hollandais Pierson disait un jour dans une belle conférence : « Lorsqu'il s'agit de Vinet, tout ce qui ressemble à de la superficialité est presque un sacrilège. » Et M. Cramer ajoute une considération de nature à tempérer la sentence sévère de son compatriote : « Le nombre de ceux qui comprendront complètement Vinet ne sera jamais bien grand. Toutefois ceci n'empêche pas qu'il pourra y avoir un grand nombre de personnes qui, après avoir fait une connaissance plus intime avec ses écrits, devront avouer que la théologie a eu grandement tort de vouer si peu d'attention à cet éminent penseur ; que surtout la morale et l'apologétique, en faisant une étude toujours plus approfondie de ses œuvres, y trouveront de quoi se retremper et se rajeunir. La théologie protestante a plus que jamais besoin de ce rajeunissement. »

Tout en remerciant M. Th.-A. Secretan d'avoir mis l'écrit du professeur de Groningue, qui en valait certes bien la peine, à la portée du public français, espérons qu'il n'aura, à aucun égard, perdu son temps.

BULLETIN

THÉOLOGIE

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Zöckler : *Manuel des sciences théologiques.* — Strack : *Grammaire hébraïque.* — Ebers et Guthe : *Palästina in Wort und Bild.* — *Bible annotée* de Neuchâtel. — Seinecke : *Histoire d'Israël.* — Ed. Meyer : *Histoire de l'Orient ancien.* — König : *Les grands problèmes de l'histoire religieuse d'Israël.*

Le sixième et dernier demi-volume du MANUEL DES SCIENCES THÉOLOGIQUES, publié sous la direction du Dr Zöckler, a paru il y a quelques semaines, et déjà le libraire nous adresse la seconde édition du premier demi-volume. C'est assez dire que cette collection de *compendia*, malgré ce qu'on peut y trouver à redire, répondait à un besoin, et que le public auquel elle est surtout destinée, celui des pasteurs et des étudiants, lui a fait bon accueil. L'ouvrage entier se compose de trois forts volumes de 684, 772 et 612 pages et coûte 33 marcs en tout. Le demi-volume qui a paru en dernier lieu forme la seconde moitié du tome second [1]. Il comprend la *Symbolique chrétienne*, par le Dr Gezelius von Scheele, professeur de théologie à Upsal ; l'*Apologétique*, par le Dr Robert Kübel, de Tubingue, et la *Dogmatique*, par les Drs Hermann Cremer et Otto Zöckler, professeurs à Greifswald.

Dans sa *Symbolique* (pag. 383-497), le théologien suédois nous donne la substance d'un ouvrage en deux volumes qu'il a publié il

[1] *Handbuch der theologischen Wissenschaften in encyklopädischer Darstellung.* VI. Halbband (Schluss des Werkes). Nördlingen, C. H. Beck, 1884.

y a quelques années dans sa langue maternelle, et dont il a paru, en 1881, une traduction allemande. Inutile de dire que l'auteur plaide pour le maintien des symboles ecclésiastiques, tout en faisant la part du feu en ce qui concerne leur *forme* historique ; celle-ci, déclare-t-il, est accidentelle et caduque (*hinfällig*). Inutile, également, de dire que le professeur d'Upsal est convaincu de la supériorité relative de sa confession luthérienne. Il s'approprie l'expression que Claus Harms a donnée à cette conviction dans ses fameuses *thèses* de 1817 : « L'Eglise évangélique catholique est une magnifique église : elle se maintient et se développe de préférence par les sacrements. — L'église évangélique réformée est une magnifique église : elle se maintient et se développe de préférence par la Parole de Dieu. — Plus magnifique que l'une et l'autre est l'église évangélique luthérienne : elle se maintient et se développe à la fois par les sacrements et par la Parole de Dieu. » Mais, il est bon de le remarquer, M. von Scheelé n'ajoute pas à ces trois thèses la thèse finale, la 95e, qui était évidemment pour Harms le couronnement de son édifice : « Les deux autres églises (la catholique et la réformée) tendent à se fondre en elle (la luthérienne), même sans le concours volontaire des hommes. » Le théologien suédois ne croit pas à ce que les Allemands appellent « l'union absorptive ». En présence de toutes les *tentatives de rapprochement et d'union* qui n'ont servi jusqu'ici qu'à éloigner et à désunir encore un peu plus les confessions chrétiennes, il estime (chap. 7) qu'il ne reste, à ceux qui ont foi aux promesses du Chef de l'église, autre chose à faire que de posséder leurs âmes par la patience et de s'en remettre quant à l'avenir aux voies impénétrables de sa divine sagesse. L'essentiel, c'est de se concentrer sur le Christ personnel, vivant, toujours présent, qu'il faut bien se garder de confondre avec telle ou telle doctrine *sur* Christ. Il est, lui, le point de rencontre et le centre de réunion de tous les croyants. Ainsi seulement se réalisera l'idéal, Jean XVII, 22. Telle est la conclusion de M. von Scheele.

Sans entrer dans les détails de l'ouvrage, où il y aurait, croyons-nous, plus d'une rectification à faire, nous devons relever cependant une comparaison, beaucoup plus ingénieuse que vraie, par laquelle l'auteur croit pouvoir caractériser ce qu'il appelle l'*esprit domi-*

nant des quatre principales églises confessionnelles. L'église catholique grecque, dit-il, participe essentiellement aux qualités et aux défauts de l'enfance ; l'église catholique romaine, c'est l'adolescent ; l'église évangélique luthérienne représente la maturité de l'âge viril ; l'église réformée, enfin, « tient du vieillard, qui aime à séparer l'un de l'autre l'intérieur et l'extérieur, qui tout à la fois se porte au dehors (*nach aussen gerichtet*) et est enclin à la réflexion ; disposition d'esprit qui contraste dans une certaine mesure avec la spontanéité virile, pleine de vie, du luthéranisme. » (*Sic !*) On devine sans peine ce qu'ont de subtil et de forcé les commentaires dont l'auteur accompagne ces termes de comparaison. Il est incontestablement mieux inspiré lorsque, à la fin de son premier chapitre, sur l'*église universelle et une*, il dit que le côté par lequel le christianisme est surtout saisi, c'est, dans l'église grecque, celui du culte ; dans l'église romaine, celui de la constitution ; dans l'église luthérienne, celui de la doctrine ; dans l'église réformée, celui de la vie sainte. La part faite à cette dernière église n'est certes pas la moins bonne. — Quant aux *sectes du protestantisme* (chap. 6) elles sont divisées en quatre classes : 1° à tendance *ecclésiastique :* vaudois du Piémont, moraves, méthodistes ; 2° à tendance *mystique :* mennonites, baptistes, quacres ; 3° à tendance *rationaliste :* sociniens, arminiens, swedenborgiens ; 4° à tendance *chiliaste :* irvingiens, darbystes, mormons. Quatre fois trois ! On le voit, l'auteur de la *Symbolique chrétienne* a un faible pour les nombres symboliques et les cadres symétriques.

Les cent pages suivantes (501-604) sont consacrées à l'*apologétique*. Elle est mise en tête des disciplines rentrant dans la théologie systématique, ce qui ne concorde pas très bien avec la place que l'auteur lui-même, M. Kübel, lui assigne théoriquement dans l'organisme des sciences théologiques. Selon lui, en effet, l'apologétique, « en tant qu'elle démontre que le christianisme est ce dont l'homme a besoin pour avoir la vie éternelle, *forme la transition de la dogmatique à la morale.* » (Pag. 506.) Le théologien de Tubingue ramène toute l'apologétique à ces trois points, dont le développement constitue les trois parties de son exposition : démontrer 1° que la conception chrétienne de *Dieu* est la seule qui réponde au besoin de *vie* que l'homme éprouve ; 2° que la concep-

tion chrétienne de *Jésus-Christ* est la seule qui réponde à son besoin de *salut ;* 3° que la conception chrétienne de la *Parole de Dieu*, contenue dans l'Ecriture sainte et confiée à l'Eglise, répond seule à son besoin de *vérité*.

Cette triple démonstration est précédée d'un résumé de l'*histoire de l'apologétique : a*) du II^d^ au IVe siècle, *b*) du IVe siècle à la réformation, *c*) de la réformation au milieu du XVIIe siècle, *d*) du milieu du XVIIe siècle à nos jours. On ne saurait évidemment exiger d'une esquisse semblable qu'elle donne la liste complète des hommes qui se sont signalés comme apologètes. Il doit suffire que chaque période soit représentée par ceux qui ont été le plus en vue ou qui peuvent servir de types quant à la méthode employée. Mais M. Kübel n'a-t-il pas limité à l'excès le nombre de ces représentants typiques, du moins en ce qui concerne la troisième de ses périodes et la première moitié de la quatrième ? En particulier, ne peut-on pas lui faire le reproche de n'avoir pas tenu suffisamment compte de la littérature apologétique de langue française ? Pour la période allant de la Réformation au milieu du XVIIe siècle, après avoir mentionné brièvement Luther, Mélanchthon et Zwingli et avoir remarqué que, absorbés par leur activité confessionnelle et polémique, les réformateurs n'avaient pu cultiver le champ de l'apologétique, l'auteur se borne à analyser d'une manière sommaire les œuvres du catholique Vivès, de l'arminien Grotius et du janséniste Pascal. Il semble pourtant qu'il eût valu la peine de consacrer au moins quelques lignes à un homme comme Pierre Viret, qui occupe une place à part parmi les écrivains de la Réforme, et à un livre tel que la *Vérité de la religion chrétienne* de Duplessis-Mornay. Le XVIIIe siècle n'est représenté, en dehors de l'Allemagne, que par Butler et par Bonnet. Ce qui est plus fort c'est que, parmi les apologistes de notre siècle, Alexandre Vinet n'est pas même nommé. Dans l'index de la « littérature du sujet, » on cherche en vain l'*Histoire de l'apologétique dans l'église réformée française* par M. Ariste Viguié. Au reste, quelles que soient les lacunes de cette esquisse historique, nous sommes loin d'en nier l'intérêt, et surtout de méconnaître la valeur de l'apologétique telle que M. Kübel l'a lui-même conçue et exposée.

Quant à la *Dogmatique* (pag. 607-769), MM. Cremer et Zöckler

se sont réparti le travail de telle façon que le premier a pris à sa charge l'Introduction, soit les principes ou les bases de la dogmatique chrétienne (définition et méthode ; présuppositions du christianisme, comment se forme la certitude chrétienne, sources de la connaissance chrétienne), tandis que M. Zöckler a rédigé l'*histoire* de la dogmatique et en a exposé le *système* en se plaçant au point de vue de l'église luthérienne et en suivant l'ordre traditionnel des matières. On retrouve dans cette dogmatique abrégée les qualités d'ordre et d'érudition par lesquelles se distinguent toutes les productions si nombreuses et si variées du théologien de Greifswald, ainsi que l'abondance des renseignements bibliographiques sur tous les sujets possibles. Bientôt on pourra dire de M. Zöckler ce qu'on disait, si nous ne faisons erreur, de De Wette : qu'il représente à lui seul toute une faculté. Encyclopédie vivante, c'est bien à lui qu'il appartenait de diriger une œuvre encyclopédique comme celle qu'il vient de mener si rondement à bonne fin, avec le concours plus ou moins réussi d'une quinzaine de collègues.

*
* *

Notre bibliothèque théologique s'est enrichie ces derniers mois d'un certain nombre d'ouvrages relatifs aux sciences bibliques. Nous voudrions appeler l'attention de nos lecteurs sur quelques-uns d'entre eux.

Et d'abord, en ce qui concerne la philologie biblique, la langue de l'Ancien Testament a fait l'objet de plusieurs travaux dignes de remarque. M. le pasteur Samuel Preiswerk, de Bâle, a refondu la *Grammaire hébraïque* de feu son vénéré père. Il a rendu par là un signalé service à ceux qui, dans nos pays de langue française, ont à enseigner et à apprendre l'hébreu. Nous nous réservons de revenir avec quelque détail sur cet important auxiliaire des études bibliques, lorsque nous aurons pu l'examiner plus à loisir et surtout le soumettre à l'épreuve de la pratique. Quant à la traduction, par M. l'abbé Elie Philippe, des *Principes généraux de grammaire hébraïque* du professeur Gustave Bickell, d'Inspruck, nous n'en avons connaissance que par voie d'annonce bibliographique. A en juger par l'original allemand et par la traduction anglaise qu'en a publiée en 1877 M. Curtiss, ce petit volume ne se prêtera guère à

l'enseignement élémentaire, mais il pourra initier ceux qui ont déjà une certaine connaissance de la langue hébraïque, à la méthode historique et comparative de Justus Olshausen, dont M. Bickell s'est appliqué à résumer et à vulgariser le système.

L'un ou l'autre de nos lecteurs aura sans doute eu entre les mains quelqu'un des petits volumes de la collection de grammaires élémentaires publiée en latin par H. Petermann de Berlin, sous le titre *Porta linguarum orientalium*. Petermann lui-même avait composé les volumes relatifs à l'hébreu, au chaldéen, au samaritain, à l'arabe et à l'arménien. Après sa mort, survenue en 1875, M. Eberhard Nestlé, actuellement à Ulm, y a ajouté un volume analogue consacré au *syriaque*. (1881.) Plus récemment, cette année même, a paru un volume supplémentaire, en allemand cette fois, sur la langue et la littérature *néo-hébraïques*, dont la première partie est due à M. Siegfried, d'Iéna, la seconde à M. Hermann Strack, professeur à Berlin. Peu auparavant, ce dernier avait publié une troisième édition, absolument nouvelle, de la GRAMMAIRE HÉBRAIQUE, que nous tenons à signaler à ceux qu'intéresse ce genre d'études[1].

Ce manuel est le fruit d'une pratique prolongée de l'enseignement : l'auteur l'affirme dans la préface et l'œuvre elle-même en rend clairement témoignage. Il a spécialement en vue les étudiants qui, arrivant à l'université sans connaître l'hébreu (il y en a donc même en Allemagne ?!), se trouvent dans la nécessité de se mettre pendant leur premier semestre en possession des éléments de la « langue sainte, » afin de pouvoir suivre avec quelque fruit les cours d'exégèse et aborder avec intelligence l'étude d'ouvrages plus étendus et plus complets sur la matière. Par là s'explique que la syntaxe est exclue de cet abrégé. Ce n'est pas à dire qu'il ne puisse être utilement employé par d'autres catégories d'*étudiants*, d'autant plus que certaines parties, telles que le paragraphe traitant des accents ou quelques-uns de ceux concernant les verbes faibles,

[1] *Hebraïsche Grammatik mit Uebungsstücken, Litteratur und Vokabular*, zum Selbststudium und für den Unterricht, etc., von Lic. Dr Hermann L. Strack, ausserordentlicher Professor der Theologie. Karlsruhe und Leipzig, H. Reuther, 1883. XIV et 163 pag. — Prix : 2 marks 70 (environ 3 fr. 50).

sont plus détaillées qu'on ne l'attendrait d'un livre élémentaire. Les paradigmes ne sont donnés complètement que pour le verbe fort ; pour les verbes faibles, l'auteur n'a admis que certaines formes, et cela dans le double but d'obvier à une mémorisation machinale et de ne pas placer sous les yeux de l'étudiant des formes qu'on peut bien statuer par analogie, mais qui ne se rencontrent pas dans les documents littéraires qui nous ont été conservés. Ajoutons que la grammaire est suivie, selon le plan des autres livraisons de la *Porta*, d'indications *bibliographiques*, précises et bien choisies, sur les meilleurs ouvrages concernant la philologie hébraïque ; d'un *Uebungsbuch* (exercices de lecture et de traduction) et d'un *vocabulaire*. Les vocables sont empruntés autant que possible à la Genèse et aux Psaumes. Les exercices consistent, non en des phrases, mais en de simples formes de noms et de verbes ; principe sur la convenance duquel nous nous permettons de nourrir quelques doutes. L'expérience semble prouver que, pour soutenir l'attention et l'intérêt des élèves, il est préférable d'entremêler l'analyse de formes isolées de la traduction de petites phrases choisies avec méthode.

Pour l'étude des *pays* bibliques, nous possédons depuis cette année un guide précieux dans le magnifique ouvrage illustré : PALÆSTINA IN WORT UND BILD, par Georges Ebers et Hermann Guthe, dont nous annoncions ici même la publication au commencement de l'année dernière. On se souvient que les illustrations, au nombre de plus de six cents, sont l'œuvre d'artistes anglais et qu'un texte anglais est a la base du texte allemand. Cependant nous n'avons pas affaire à une simple traduction. L'original anglais a été refondu et enrichi de nouveaux éléments. On a eu égard aux dernières explorations, soit dans le texte lui-même, soit dans les notes géographiques et historiques par lesquelles se termine chacun des deux volumes. Le second volume, dont nous n'avions pu mentionner encore que les quelques premières livraisons, nous conduit du Liban le long du littoral, à partir de Tripoli, jusqu'à l'ancien pays des Philistins, puis dans la Judée méridionale et de là à Pétra, dans le pays des Iduméens. Il est à regretter qu'on ne nous conduise pas à l'orient du Jourdain et de la mer Morte, pour visiter l'ancien pays de Galaad et celui des Moabites ; il est

vrai que les Bédouins ne nous y laisseraient peut-être pas fouiller à notre aise les importantes ruines des vieilles cités transjordaniques. Toute la seconde moitié du volume est consacrée à la description de la presqu'île sinaïtique et du pays de Goshen. Contrairement à l'avis de la Commission britannique pour l'exploration du Sinaï, M. Ebers maintient l'opinion émise dans son précédent ouvrage, *Durch Gosen zum Sinai*, que la montagne de la législation est, non le Sinaï des moines, le Djébel Mousa, mais le Serbal. Il maintient également, avec Chabas et contre Brugsch-pacha, l'identité des *Apuiriou* et des Hébreux, et tient déjà compte des fouilles récentes de M. Naville à Tell-el-Mashouta. Les illustrations de ce second volume ne le cèdent en rien à celles du premier. Elles donnent une idée vivante et, au témoignage d'hommes compétents, très généralement exacte, soit de la nature et des produits du pays, soit des restes des anciennes constructions, soit des costumes et des mœurs des habitants actuels de la Terre-Sainte. L'ouvrage est donc également distingué au point de vue artistique et au point de vue scientifique et littéraire.

En fait d'ouvrages exégétiques, une mention particulièrement honorable est due aux dernières livraisons de la BIBLE ANNOTÉE de Neuchâtel. Voilà les quatre grands prophètes achevés en deux beaux volumes. Du troisième volume, consacré aux petits prophètes, il a paru (mai 1884) une première livraison allant jusqu'à Joël III. L'œuvre est trop connue pour qu'il soit nécessaire de nous y arrêter longtemps. Constatons cependant que si cette publication avance avec une extrême lenteur (le 1er fascicule date de novembre 1878), elle ne fait qu'y gagner du côté de la solidité. Le commentaire est travaillé avec beaucoup de soin et d'après les meilleurs auteurs. La traduction est généralement excellente. Nous n'hésitons même pas à dire qu'en français nous n'en connaissons pas de meilleure : plus française que celle de Reuss, elle est presque aussi fidèle à l'original ; moins élégante peut-être que Segond, elle est bien plus exacte dans les détails. Dans les questions critiques la *Bible annotée* est, à notre sens, d'une réserve excessive. Mais du moins les questions sont franchement posées, sérieusement discutées ; et c'est déjà un grand point. Les lecteurs sont placés une bonne fois en face de ces problèmes. A moins de fermer volontai-

rement les yeux, ils verront qu'il y a là réellement des *problèmes* sérieux, graves, qu'il vaut la peine de poser et d'étudier, et que si la critique, cette méchante critique, a abouti sur certains points (Esa. XL-LXVI, âge du livre de Daniel, etc.) à des résultats qui s'éloignent de l'opinion traditionnelle, ce n'a pas été par pure impiété. Bien des gens sont ainsi faits que des raisons, si fortes soient-elles, ne suffisent pas à elles seules pour déterminer leur jugement et vaincre leurs préventions. Pour faire pencher la balance, il faut encore le poids d'un nom faisant autorité. Ce qu'on ne voulait pas croire, ni même entendre, tant que des exégètes et des critiques connus pour appartenir à une tendance réputée hétérodoxe faisaient seuls entendre leurs voix, peut-être l'acceptera-t-on venant de théologiens en possession de toute la confiance du troupeau, comme le sont les membres bien connus, quoique anonymes, de l'honorable comité de rédaction de la *Bible annotée*. Nous les remercions, pour notre part, bien sincèrement de l'excellent usage qu'ils font, dans le cas particulier, du légitime crédit dont ils jouissent dans l'église. C'est un grand service qu'ils rendent à notre public religieux, tout en comblant dans notre littérature dite d'édification une grande et fâcheuse lacune.

M. Samuel Berger, secrétaire de la faculté de Paris, a publié récemment un ouvrage d'une rare érudition et d'un haut intérêt. C'est son mémoire, couronné par l'Institut, sur *la Bible en France au moyen âge*, c'est-à-dire les plus anciennes versions de la bible écrites en prose de langue d'oïl. La Revue de théologie et de philosophie ne manquera pas de donner à ses lecteurs un aperçu des richesses renfermées dans ce beau volume sorti des presses de l'imprimerie nationale.

*
* *

L'*histoire d'Israël* continue à fixer l'attention, à exercer la sagacité, à provoquer la critique ou l'apologie des esprits les plus divers. On sait que Léopold de Ranke, le grand-maître de l'historiographie allemande, l'a retracée avec une prédilection marquée, en un langage d'une solennelle simplicité et dans un esprit conservateur, dans le premier volume de sa monumentale *Histoire universelle*. (2e édit. 1881.) M. Stade, de Giessen, marchant sur les

traces de Wellhausen et parfois le dépassant, a commencé à reconstruire cette même histoire pour la grande collection historique de W. Oncken. Il en a paru, depuis 1881, deux livraisons qui s'arrêtent au règne de Salomon. En attendant qu'on nous en donne la suite, voici M. Seinecke, pasteur à Hevensen, non loin de Göttingue, qui nous gratifie de la seconde partie d'une HISTOIRE DU PEUPLE D'ISRAEL, commencée en 1876[1].

La première partie, allant jusqu'à la destruction de Jérusalem par les Chaldéens, avait essentiellement pour but de montrer que « de l'histoire la plus ancienne d'Israël, jusqu'au premier roi, nous ne savons pour ainsi dire rien ». Maintenant le digne pasteur entreprend de « fournir la preuve que la construction traditionnelle de l'histoire postexilique est fausse dans quelques-uns de ses points principaux ». On dirait que les lauriers de M. Havet, lauriers aussitôt flétris que cueillis, l'ont empêché de dormir. Par des arguments dignes de l'ancien rationalisme, il s'efforce de faire croire que le livre d'Ezéchiel date de 164-163 avant J.-C., qu'il est par conséquent contemporain de l'apocalypse de Daniel, et que ce qu'il lui plaît d'appeler le *Lévitique* (non pas seulement le 3e des livres dits mosaïques, mais tout le « code sacerdotal », correspondant à ce qu'on appelait précédemment le 1er Elohiste ou le Livre des origines) est encore postérieur au livre soi-disant prophétique d'Ezéchiel. Joël pareillement lui est postérieur; l'oracle de Michée IV, 1-4 est une imitation de Esaïe II, 1-3, qui lui-même est une interpolation du Deutéro-Esaïe, lequel à son tour est postexilique. (L'auteur croit l'avoir montré dans un précédent ouvrage : *Der Evangelist des Alten Testaments*, 1870.) Les Lamentations non seulement ne sont pas de Jérémie, ce qu'admet même un critique conservateur comme Nägelsbach, mais proviennent d'*épigones* pour qui les prophètes postexiliques, tels que le second Esaïe, sont déjà des hommes appartenant au passé. La 3e lamentation n'est qu'un *compendium* des plaintes de Job, qui sont un fruit de l'exil. Quant à l'Ecclésiaste, M. Seinecke ne fait guère que renouveler la thèse de Grätz, pour qui l'auteur du livre est un

[1] *Geschichte des Volkes Israel*, von L. Seinecke. Zweiter Theil : vom Exil bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Römer. Göttingen, Vandenhœk & Ruprecht, 1884, x et 356 pages.

contemporain d'Hérode Ier. Toutes ces belles choses se lisent au chapitre premier, sorte d'introduction littéraire, et elles sont exhibées dans un style aphoristique et désulteur presque aussi agaçant que les choses elles-mêmes. Au reste la plus grande partie du volume s'occupe de l'histoire de Juda sous les Perses, les Grecs, les Macchabées, les Hérodiens et les Romains. Le chapitre relatif au siège et à la ruine de Jérusalem par Tite renferme une description détaillée du temple des Hérode, description fort intéressante, mais hors de proportion avec le reste. Nous doutons fort que M. Seinecke ait beaucoup de succès même auprès des critiques les plus avancés On ne peut que regretter que les quelques bonnes vérités que renferme son ouvrage soient étouffées par les singularités et les toquades auxquelles elles se trouvent mêlées.

Bien différent de ton et d'allures est M. Edouard Meyer, de Leipzig, dans son HISTOIRE DE L'ANTIQUITÉ, dont le 1er volume : *Histoire de l'orient jusqu'à la fondation de la monarchie persane*, vient de paraître chez Cotta, à Stouttgart[1]. L'auteur commence méthodiquement par une introduction qui renferme des éléments d'anthropologie, des considérations générales sur la nature et les conditions de l'histoire, sur la différence entre les peuples qui méritent le nom d'historiques et ceux qui n'intéressent que l'ethnologie, sur l'historiographie et la chronologie, etc. « Toute historiographie, dit-il, est nécessairement subjective... L'époque de l'historien et sa propre individualité doivent se refléter dans son œuvre ; autrement elle ne s'élève pas au-dessus d'un aride assemblage de faits... Notre époque critique ne se distingue qu'en ceci des époques qui l'ont précédée, qu'elle a plus clairement conscience de cette dépendance à l'égard des circonstances et des idées du présent ; mais *voraussetzungslos kann kein Historiker sein.* » Cela semble élémentaire, et cependant, en face des prétentions à l'objectivité, à la parfaite dépréoccupation qui s'étalent encore trop souvent dans certains livres d'histoire, on éprouve une véritable satisfaction à entendre un historien sérieux faire une déclaration semblable.

La matière historique est divisée en paragraphes suivis de notes en plus petit caractère. Elle est répartie en six livres traitant : I. de

[1] *Geschichte des Alterthums.* Erster Band. xx et 647 pages, y compris une table alphabétique détaillée.

l'histoire de l'Egypte jusqu'à la fin des Hyksos; II. de l'histoire de l'ancienne Babylonie; III. des Sémites et de l'Asie antérieure au temps des conquêtes égyptiennes; IV. de la fin du XIIe siècle (chute de l'empire des Khétas et décadence de l'Egypte sous les derniers Ramessides) jusqu'au milieu du IXe (Israël sous la maison de Homri); V. les temps de la prépondérance assyrienne; VI. les tribus iraniennes, la restauration en Egypte (Psammétique) et dans Juda (Josias), le nouvel empire babylonien (Nébukadnetsar) et la fondation de l'empire persan.

Ce qui nous intéresse particulièrement ici, c'est la place faite à l'histoire d'Israël. L'auteur se rattache à la nouvelle école critique, comme l'atteste déjà son coup d'œil sur la littérature hébraïque (§§ 162 et suiv.) en tête du livre IIIe. L'histoire proprement dite d'Israël ne commence pour lui qu'avec l'occupation du pays de Canaan par les tribus hébreues. (§ 288 et suiv., au milieu du livre IVe.) Il suppose que cette invasion a eu lieu pendant les troubles qui suivirent la chute de l'empire des Khétas (Héthiens, ayant leur siège principal en Célésyrie, dans la vallée supérieure de l'Oronte) et l'abandon forcé de la Syrie par les Egyptiens depuis Ramsès III, c'est-à-dire vers l'an 1150 avant J.-C. Tout ce qui a précédé l'établissement des tribus hébreues à l'occident du Jourdain appartient à la légende (*Sage*) « dont il est difficile de démêler les éléments historiques. En tout cas les Hébreux ne se montrent pas plus fortement influencés par l'Egypte, en ce qui concerne la langue, les idées et les mœurs, que ne l'étaient les autres tribus syriennes. Ce qui paraît plus certain, c'est que les Hébreux ont longtemps vécu comme nomades dans la presqu'île sinaïtique: encore dans des temps bien postérieurs, le Sinaï ou Horeb, ainsi que les monts arides de Séir au midi de la Palestine, passait chez eux pour être ce que l'Olympe était pour les Grecs, c'est-à-dire la demeure de leur dieu national Iahwé. (Jug. V, 4 sq; Deut. XXXIII, 2; 1 Rois XIX; Ex. III, 33.)... Quoi qu'il en soit, la dernière patrie des Hébreux avant l'occupation de Canaan fut le plateau boisé de Galaad. Leur nom même de עברים, *gens d'au delà*, semble les désigner comme ceux qui habitent à l'orient du Jourdain. »

M. Meyer voue une attention particulière à la religion des Hébreux. Il en décrit le développement d'une manière très analogue

à celle que l'on connaît par le *Godsdienst van Israel* de M. Kuenen, analysé jadis par M. Carrière dans la Revue de Strasbourg de 1869 et par M. Valeton dans le Compte rendu de théologie et de philosophie d'octobre 1872. Semblable, à l'origine, à la religion de tous les Sémites (§ 173-175), en particulier à celle des tribus voisines de Syrie (§ 205-209), la religion d'Israël ne se distinguait qu'en ceci, que le *bahal* national des Israélites s'appelait Iahwé, tandis que celui de Moab, par exemple, s'appelait Kamosh. A côté de Iahwé figuraient les autres divinités du panthéon cananéen, à commencer par *le Bahal*, le seigneur par excellence, le maître du monde, qui du temps d'Athalie avait son temple à Jérusalem (2 Rois XI, 18), et Astarté à qui Salomon éleva un autel près de sa capitale. — Cependant à mesure qu'Israël se fortifie, son dieu, le dieu des armées (célestes), qui le conduit à la victoire, éclipse de plus en plus les autres divinités. De bonne heure on s'habitue à l'appeler Elohîm; il est *les dieux*, comme qui dirait *le panthéon* d'Israël. De là un conflit inévitable avec *le Bahal*, rivalité qui devait être de la plus grande conséquence pour la suite du développement religieux. En même temps, et à mesure que la nation se consolide, les prêtres acquièrent une importance croissante. Surtout depuis l'institution de la royauté, les sanctuaires privés rentrent de plus en plus dans l'ombre; le prestige des sanctuaires publics, entretenus par le roi, tant à Jérusalem qu'à Béthel et à Dan, ne cesse de grandir. Il se forme une caste sacerdotale héréditaire dont le lévite Moïse, « l'homme de Iahwé, » passait pour être le fondateur. (§ 309-314.) — Vers le milieu du IXe siècle, nouvelle évolution : de dieu *principal*, primant tous les autres dieux, Iahwé devient pour Israël dieu *unique*. La réalité des autres dieux n'est pas niée, mais Iahwé, à qui Israël doit l'existence et la victoire, n'entend partager sa gloire avec aucun autre, il veut être reconnu par son peuple comme le seul seigneur. « En Egypte et dans l'Inde le monothéisme est né de spéculations panthéistiques et du besoin d'égaliser, de niveler en quelque sorte les sphères d'action des différentes divinités ; aussi reste-t-il un mystère théologique. En Grèce il a été le produit de la pensée philosophique. En Israël au contraire, comme plus tard en Arabie, il repose sur le principe de l'*exclusivité*. Aussi se présente-t-il d'abord avec un

caractère négatif. Les dieux ne se fondent pas en une unité suprême, ils ne s'évanouissent pas non plus, comme de simples créations de l'imagination, devant une idée philosophique, mais le droit au culte (et plus tard le droit à l'existence même) leur est contesté à tous, un seul excepté. L'idée de la *personnalité,* bien loin d'être abandonnée, est au contraire mise en relief, elle se développe d'une manière toujours plus accentuée, et voilà pourquoi les idées monothéistes ont pu pénétrer ici dans la religion populaire et même la transformer entièrement, alors que, partout ailleurs, elles sont toujours demeurées des spéculations théologiques ou philosophiques. » Ce mouvement monothéiste, qui est accompagné d'une purification du culte (défense de représenter Dieu par des images faites de main d'homme) et d'une première fixation écrite de lois religieuses et morales (*Livre du pacte*), aboutit à l'abolition du culte du Bahal, par Jéhu dans le royaume du nord, par le prêtre Jehojada dans celui de Juda. (§ 326-329.) — Une nouvelle phase de la religion d'Israël, la phase « iahwiste prophétique, » date de la période d'humiliation et d'anarchie que le peuple eut à traverser vers l'an 800, sous les coups des Syriens de Damas et d'une succession de calamités, telles que tremblements de terre, disette, peste, etc. Pourquoi ces maux et ces échecs? Iahwé serait-il moins puissant que les dieux des peuples voisins? Non! il *pourrait* bien secourir Israël, mais il ne le *veut* pas. Pourquoi? C'est qu'il est irrité contre son peuple. Ce sentiment provoque chez la masse du peuple une recrudescence de dévotion formaliste et augmente à ses yeux le crédit des prophètes et surtout des prêtres. Dans l'élite spirituelle de la nation il donne naissance à cet ensemble de conceptions idéalistes sur la nature de Iahwé et à cette théorie de l'histoire d'Israël qui ont trouvé leur première et grandiose expression dans le *cantique* dit *de Moïse* (Deut. XXXII) et qu'on retrouve depuis lors, de plus en plus développées, dans les écrits des prophètes, à partir d'Amos et d'Osée. (§ 358-364.) — Dernière réforme avant l'exil, sous l'influence du Iahwisme prophétique, à l'époque de Josias : elle prend corps dans le *Livre de la Thorah* (Deutéronome) qui est proclamé loi de l'Etat et sur la base duquel est conclue « l'alliance en présence de Iahwéh ». « Peu d'événements dans l'histoire du monde égalent en importance cet acte de l'an

621 : sur lui repose le judaïsme, et partant le christianisme, de même que l'islam. » (§ 472-479).

Les réflexions se pressent en foule à la lecture de cet essai de reconstituer l'histoire d'Israël dans son enchaînement avec l'histoire des autres peuples méditerranéens. Mais il faut nous limiter. La narration de M. Meyer se lit avec un intérêt soutenu. On sent qu'elle repose sur des études étendues, approfondies, et qu'il a puisé de première main à la plupart de ses sources. La matière si abondante, si complexe, est bien groupée et habilement distribuée, de manière à laisser au lecteur un souvenir net et vivant de l'évolution historique à travers toutes les péripéties et les conflits des nations et des empires qui se sont succédé sur la scène. Après cela il est bon de ne pas oublier, — chose que l'auteur n'accentue peut-être pas suffisamment — le caractère à bien des égards hypothétique et provisoire de ces reconstructions historiques. — Nous apprécions comme elle le mérite la réserve que lui dicte sa conscience d'historien en ce qui concerne les origines du peuple d'Israël et l'époque de son invasion dans le pays de Canaan. Dans l'état actuel de nos connaissances il est difficile de caser l'histoire de l'exode et de la conquête dans les annales de l'histoire d'Egypte et de la faire cadrer avec les circonstances politiques de l'Asie antérieure, aussi longtemps du moins qu'on s'en tient à la date généralement admise, c'est-à-dire, aussi longtemps qu'on place ces événements au XVe ou au XIVe siècle. Nous ne dirons pas avec M. Meyer (§ 288, note) que « la question, depuis si longtemps débattue, du pharaon et de la date de l'exode, est une question oiseuse, qui n'a d'intérêt que pour l'histoire de l'historiographie judéo-chrétienne ; » mais bien, qu'il n'est guère possible pour le moment d'établir le synchronisme entre les dates égyptiennes connues et les données de la tradition israélite. D'une manière générale, il nous semble que notre historien, comme plusieurs de ses confrères, surfait la valeur historique des inscriptions officielles des pharaons, dont lui-même d'ailleurs ne craint pas, dans l'occasion, de révoquer en doute l'exactitude, et que, d'autre part, il pousse trop loin le scepticisme à l'endroit de l'historicité au moins relative des traditions d'Israël. La figure de Moïse, en particulier, est indûment effacée dans son récit. Il dépasse sensible-

ment, à cet égard, le point de vue critique de M. Maspero dans son *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*.

Que dirons-nous de la manière dont M. Meyer essaye d'expliquer l'évolution religieuse d'Israël ? Elle renferme sans contredit de grands éléments de vérité. Depuis l'époque de l'occupation de Canaan jusqu'à celle de Josias, il est bien évident que la religion du peuple hébreu a passé par des phases diverses. Le Iahwé d'un Jérémie n'était pas celui d'un Gédéon ni d'un Jephté. Mais quant au mode et aux causes de cette évolution, nous avouons que les explications données nous paraissent singulièrement insuffisantes et superficielles. Tout se passe d'une manière beaucoup trop impersonnelle et sous l'empire de facteurs trop extérieurs. La religion naturelle, populaire est identifiée d'une manière beaucoup trop absolue avec le polythéisme cananéen, et d'autre part elle n'est pas suffisamment distinguée de la religion supérieure, seule légitime aux yeux des prophètes ; religion demeurée longtemps en minorité, sans doute, et soumise elle-même à un développement séculaire, mais qui est émanée d'un principe, qui est éclose d'un germe que les causes invoquées par M. Meyer n'expliqueront jamais d'une façon satisfaisante. Il est possible qu'il y ait là de notre part une *Voraussetzung ;* mais... *voraussetzungslos kann kein Historiker sein*. D'ailleurs M. Albert Réville, dont l'historien de Leipzig paraît partager les présuppositions, ne l'a-t-il pas déclaré lui-même dans un article sur *le sentiment religieux* (Revue de Strasb. 1869, p. 260) : « Il nous est peut-être impossible de passer sans rupture logique du dernier anneau de la chaîne polythéiste au premier de la chaîne monothéiste. Toutes les grandes inspirations se dérobent ainsi par quelque côté à l'investigation des âges de la critique. » — Ce qui, dit M. Meyer, a permis aux idées monothéistes de pénétrer dans la religion populaire et même de la transformer, c'est qu'en Israël l'idée de la personnalité divine ne s'est pas dissoute comme en Egypte, dans l'Inde et en Grèce. Mais, ajoute-t-il en note (§ 326), « l'idée courante, d'après laquelle le monothéisme israélite aurait été quelque chose d'unique en son genre et de particulièrement élevé au point de vue religieux, cette idée est erronée. Son importance consiste seulement en ce qu'il a pu devenir religion populaire. » Comme si ce n'était pas là préci-

sément ce qu'il y a de grand, d'élevé, d'unique dans le monothéisme d'Israël ! — Enfin, pour ne plus relever que ce seul point : on nous fera difficilement croire que les attributs moraux n'auraient été expressément reportés sur Iahwé que vers la fin du IXe siècle, et qu'à ce moment seulement serait née la conception d'une *alliance* impliquant pour le peuple des obligations morales envers son Dieu.

Le grand sujet que nous venons d'effleurer à propos du livre, d'ailleurs si instructif, de M. Meyer, est traité *ex professo* et avec beaucoup de développements par M. Fr.-Ed. König, privatdocent à Leipzig, dans une brochure de 108 pages intitulée : *Les principaux problèmes de l'histoire religieuse d'Israël*[1]. Cet écrit mérite une sérieuse attention, ne fût-ce que parce qu'il offre « un moyen commode de s'orienter au milieu des discussions qui se sont engagées depuis quelques dizaines d'années sur l'histoire de la religion d'Israël et de se renseigner sur l'état actuel de ces débats. » Mais ce qui en fait surtout l'intérêt c'est que l'auteur y fait énergiquement front contre les prémisses, la méthode et les résultats des partisans de la *théorie de l'évolution* naturelle appliquée à l'histoire de la religion d'Israël.

M. König devait avoir d'autant plus à cœur de s'expliquer et de prendre position, qu'il est un adepte convaincu de la critique moderne quant à l'origine *littéraire* du Pentateuque. Or on sait que nombre de personnes semblent privées de la faculté de distinguer les questions littéraires des questions religieuses et théologiques, et que certains auteurs affectent d'imputer les résultats de la critique biblique, spécialement de celle du Pentateuque, au prétendu point de vue *évolutionniste* de ceux qui s'en occupent et s'en constituent les défenseurs. Qu'il y ait des critiques professant l'évolutionisme, comme il y en a eu de rationalistes, cela est certain. Mais ce qui ne l'est pas moins, c'est qu'on peut appartenir à l'école critique sans être, pour cela, un adepte de la philosophie de l'évolution. Qu'on nous permette à ce propos de transcrire ici un passage assez significatif de la préface de M. Reuss à son

[1] *Die Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte* gegenüber den Entwickelungstheoretikern beleuchtet von Lic. Dr Friedr. Eduard König. Leipzig, J. C. Hinrichs 1884. Prix : 2 marks 40.

Histoire (allemande) *des Saintes Ecritures de l'Ancien Testament* (Brunswick, 1881, pag. IX) :

« Si, dit l'éminent critique de Strasbourg, qui est le vrai père de l'hypothèse connue sous le nom de Graf, si quelqu'un s'étonnait de ce que je ne fais pas mention ici (dans l'énumération des auteurs à qui M. R. est redevable de certaines corrections apportées à sa construction primitive de l'histoire littéraire d'Israël) du travail de Vatke, je puis répondre que c'est beaucoup plus récemment que j'ai appris à l'apprécier. Lors de son apparition, en 1835, je me sentis repoussé par la seule table des matières, avec ses formules hégéliennes, si bien que l'ouvrage me demeura alors étranger. Que voulez-vous ? je ne suis pas philosophe, et une tractation théorique de l'histoire m'inspire peu de confiance. Il est vrai que, depuis lors, j'ai reconnu que dans l'ouvrage en question la théorie et la formule étaient un simple accessoire dont on aurait pu fort bien se passer, et que si je ne m'étais pas laissé dès l'abord rebuter par là, mes recherches y auraient considérablement gagné. »

Voilà comment l'hypothèse, actuellement en vogue, sur la formation du Pentateuque, est imputable à la théorie philosophique de l'évolution ! Mais revenons à M. König.

Ce que le jeune théologien de Leipzig s'efforce de démontrer peut se résumer comme suit : c'est que « l'immortalité » de la religion de l'Ancien Testament, cette vitalité qui lui a permis de survivre à la ruine nationale, garantit son indépendance de la force *naturelle* d'Israël et sa différence spécifique de toutes les religions de l'antiquité ; c'est que la religion des prophètes écrivains, leur « monothéisme éthique, » plonge par ses racines dans la religion anté-prophétique ; c'est que les phases historiques de la religion mosaïque n'ont rien changé à ses bases premières et n'en ont pas altéré le type et la substance. Il serait faux, sans doute, et ce serait faire preuve d'une grande « faiblesse de pensée, » que de vouloir reporter à l'origine de l'histoire d'Israël tous les rameaux et jusqu'aux feuilles qui, avec le temps, ont poussé sur l'arbre de la religion d'Israël; mais le tronc lui-même remonte, quoi qu'on en dise, bien au delà de la période du prophétisme littéraire. Comme le dit Ranke : « L'idée de Jéhovah n'est pas issue du culte de la

nature ; elle lui est opposée... La simple évolution d'un culte national de la nature n'aurait pas donné naissance à une histoire du genre humain. Il n'y a pour celle-ci de base et de terrain que dans un monothéisme qui a rompu avec le culte de la nature. »

Les démonstrations de M. König ne renferment rien qui soit essentiellement nouveau. Lui-même, d'ailleurs, n'a pas la prétention d'ouvrir de nouveaux jours et de frayer des voies toutes nouvelles. A plus d'une reprise, au contraire, il rend hommage a des prédécesseurs tels que De Wette, Diestel, Dillmann, etc. Mais il était bon que la question fût traitée une fois de plus, en rapport avec les travaux des représentants les plus récents et les plus autorisés de la théorie évolutionniste, et cela par un partisan de la critique littéraire avancée. La réaction dont M. König se fait l'organe est à bien des égards légitime. Mais, comme toute réaction, elle dépasse le but sur certains points. A force de vouloir « restreindre les limites au dedans desquelles il peut être question d'un *développement* de la religion de l'Ancien Testament, » il lui arrive de contester des choses qui, à nos yeux du moins, sont incontestables. Nous n'en voulons pour preuve que son chapitre XIIe où, en pressant certains textes isolés, il prétend revendiquer déjà pour la religion de l'*ancien* Israël, bien avant l'exil, les caractères de l'*universalisme* et de l'*individualisme*. Si « l'individualisation » de la religion de Iahwé est bien antérieure à l'exil et à la période prophétique proprement dite, s'il est inexact que la religion antéprophétique et même, dans une certaine mesure, l'enseignement prophétique, aient eu avant tout en vue la *nation* dans son ensemble, le peuple de l'alliance comme *collectif*, d'où vient donc qu'on voie paraître si tardivement, dans l'Ancien Testament, les traces des aspirations, des espérances, des intuitions relatives, nous ne dirons pas à l'immortalité de l'âme (ce terme est absolument étranger à la Bible), mais à une survivance *individuelle*, *personnelle*, autre que le triste demi-néant du sheol ? L'universalisme comme l'individualisme ne se dégagent du « nationalisme » qu'aux approches de l'exil et dans l'exil même. Ce fait nous paraît acquis. M. König ne nous a pas convaincu du contraire.

H. Vuilleumier.

Brooks. — Conférences sur la prédication [1].

Des conférences sur la prédication et encore venant d'Amérique ! ce sujet et cette provenance ne sont point faits à première vue pour allécher beaucoup de lecteurs. D'un côté, la prédication ne jouit pas au milieu de nous de la popularité qu'elle a eue à d'autres époques. De l'autre, l'Amérique nous est suspecte comme école de prédication. Nous avons tous lu quelques sermons de Talmage et nous n'avons pas été ennuyés, — c'est un grand mérite pour le prédicateur de ne pas ennuyer, grand et rare. — Bien loin de là, nous avons été entraînés, charmés, par moments peut-être scandalisés, éblouis et assourdis d'autres fois, mais ennuyés jamais. Il est vrai que nous n'avons pas non plus été convaincus que ce fût-là un genre à imiter chez nous. Nous avons tous lu un peu de Moody. Lui aussi se laisse lire, de même qu'il se fait écouter. Ses paraboles, ses anecdotes captivent l'intérêt, en même temps que son bon sens, son esprit pratique, son expérience chrétienne inspirent confiance. Cependant lui aussi est trop personnel, trop original, trop américain pour être proposé en modèle à nos prédicateurs.

Est-ce à dire que des conférences sur la prédication ne puissent avoir leur importance, leur à-propos et leur vif intérêt et que l'Amérique ne puisse avoir quelque chose à nous apprendre dans ce domaine-là ? Gardons-nous de le croire. Et d'abord la prédication est et doit rester parmi nous un des plus puissants moyens d'action pour le salut des âmes et pour le progrès du bien dans tous les domaines ; elle est et doit rester un des leviers de l'opinion. Quelle tâche dès lors pour les prédicateurs et combien il leur importe de ne pas terminer leur siège trop tôt, de ne pas s'endormir trop tôt sur leurs lauriers, mais de viser plus haut, toujours plus haut, ou, mieux encore, plus juste, toujours plus juste, et de méditer soigneusement les bons ouvrages qui paraissent sur la matière et qui peuvent les mettre sur la piste d'une meilleure méthode.

[1] *Conférences sur la prédication* par le rév. Phillips Brooks, recteur de l'église de la Trinité à Boston, traduites de l'anglais par E. Nyegaard. — Paris, Fischbacher, 1884. Un vol. in-12 de 352 pages. Prix : 3 fr. 50 cent.

Nous n'hésitons pas à le dire, l'excellente traduction des conférences du révérend M. Brooks par M. Nyegaard est un de ces ouvrages. Il fait penser, il donne à réfléchir, il oblige le prédicateur à s'interroger, à faire son examen de conscience ; il lui ouvre des horizons nouveaux et splendides. Il ne l'encombre pas de ces mille préceptes minutieux qui sont à la vraie et libre éloquence ce que le rabbinisme judaïque était à la grande morale de l'Esprit, il ne la lie pas de bandelettes comme une momie d'Egypte. Il cherche au contraire à la débarrasser des entraves de la convention et de la tradition et à enfler ses voiles du souffle de de l'inspiration ; il cherche à remplir le prédicateur d'un saint enthousiasme pour sa belle tâche et à lui montrer les ressources inépuisables et toujours nouvelles dont il dispose.

M. Phillips Brooks a donné ses conférences aux étudiants en théologie du collège de Yale. Il a le droit de professer l'éloquence sacrée, car il a fait ses preuves. Ses discours brillent à la fois, nous dit son traducteur, par la noblesse du langage et par la profondeur de la pensée. 15 000 exemplaires s'en sont vendus en peu d'années et il est le seul prédicateur américain qui ait été appelé à occuper la chaire dans la cathédrale de Westminster.

Les conférences que nous présentons au public sont au nombre de huit dont voici les sujets : les deux éléments de la prédication, — le prédicateur, — le prédicateur à l'œuvre, — l'idée du sermon, — la composition du sermon, — la paroisse, — le saint ministère à notre époque, — la valeur de l'âme humaine.

Une grande idée, juste, noble et chrétienne, traverse ces huit conférences d'un bout à l'autre. C'est que tant vaudront l'homme et le chrétien, tant vaudra la prédication. Nos sermons ne valent et n'ont de puissance qu'autant qu'ils sont nous-mêmes et qu'ils sortent brûlants de nos cœurs et de nos plus profondes, de nos plus chères convictions. Il en résulte que le meilleur moyen d'améliorer notre prédication, c'est de travailler à notre propre amélioration morale et en général à notre développement dans le sens de tous les plus nobles progrès.

M. Brooks définit la prédication, « la communication de la vérité par un homme à d'autres hommes. Elle dépend essentiellement de deux éléments primordiaux : la vérité et la personnalité. » Le

prédicateur doit être à la fois témoin et messager. Comme messager, il doit prêcher, montrer Christ plus encore que parler sur Christ. Comme témoin, il doit avoir fait l'expérience personnelle de la vérité qu'il annonce ; il doit chercher à donner à la vérité sa forme humaine, sympathique, actuelle ; il doit l'incarner une fois de plus dans sa parole et en lui-même sous les yeux de ses auditeurs.

On respire dans la société de M. le recteur Brooks une atmosphère bienfaisante de franchise virile et de largeur chrétienne. « Ce qu'il nous faut, dit-il (pag. 157), c'est de la franchise, assez de franchise pour dire : « ceci est de la vérité divine, cela n'est que mon opinion. » Il ne transige pas avec l'intellectualisme, la tendance à mettre le salut dans la profession de certaines vérités plutôt que dans la possession d'un certain caractère et il déclare cette idée fausse « le mauvais génie de la vie religieuse. » Ne croyez pas pourtant qu'il fasse bon marché de l'élément doctrinal du christianisme. « Toute exhortation à bien vivre, dit-il, qui ne s'appuie pas sur quelque vérité aussi profonde que l'éternité est incapable de saisir la conscience et de la subjuguer. » Mais le but de la prédication est avant tout moral et il le définit ainsi : « sauver les âmes du péché, renouveler et transformer les caractères. » Oh ! la grande, oh ! la belle tâche ! Aussi M. Brooks n'admet-il pas qu'on s'y prépare à la légère.

« Mieux vaut, à beaucoup d'égards, n'avoir poiut de pasteurs du tout que d'en avoir d'ignorants, si pieux soient-ils. Plus une tête vide s'échauffe et s'excite, plus elle devient creuse, pauvre et stérile. « La science du prêtre, a dit saint François de Sales, est le huitième sacrement de l'Eglise. »

Nous pourrions, je m'assure, multiplier les citations tour à tour humoristiques et profondes, sans fatiguer le lecteur. Mais il faut nous borner et laisser à ceux que ces matières intéressent le soin de butiner eux-mêmes dans le volume.

Toutefois qu'on nous passe encore une citation. Son actualité la fera pardonner. Il s'agit de la tendance d'un grand nombre de prédicateurs à prédire l'avenir avec quelque témérité. M. Brooks fait remarquer combien ces sortes de prévisions sont sujettes à caution. Il en donne des exemples piquants. « John Wesley aimait

à répéter la phrase que voici : « du jour où l'on ne croira plus à » la sorcellerie, on rejettera aussi la Bible ; les chrétiens l'ignorent » peut-être, mais les incrédules le savent bien »... De nos jours on répète à satiété que si telle ou telle hypothèse scientifique triomphe jamais, c'en sera fait de la religion. Pareilles prédictions sont toujours fâcheuses. Les criteriums superficiels et les criteriums absolus font beaucoup de mal. » Le croirisz-vous après cela? M. Brooks risque lui aussi — *tu quoque* — sa petite prédiction dans ce volume même, ô contradiction, ô retour de la faiblesse humaine! « Aujourd'hui, dit-il, il est visible que notre amour de l'indépendance l'emporte sur notre amour pour la vérité. Et pourtant nous entrevoyons un âge où l'amour de la vérité sera à la hauteur de notre amour pour la liberté et où l'humanité se montrera tout ensemble sincèrement tolérante et sérieusement croyante. » Le recteur de l'église de la Trinité à Boston est optimiste, on le voit. Il nous invite à l'être avec lui ; il a raison, et quant à nous, nous lui pardonnons de grand cœur sa prédiction, ne fût-ce que pour faire diversion à tant de voix sinistres, à tant de cris de corneilles qui retentissent autour de nous. L'Evangile d'ailleurs n'est-il pas optimiste? les prophètes bibliques ne le sont-ils pas? Oui, et si quelqu'un doit être toujours prêt à redire avec le poète :

Oh! l'avenir est magnifique!

c'est le chrétien qui sait que son Dieu règne et qu'un matin plus clair suit chaque orage, en attendant le matin éternel.

Pour notre part, nous l'avouons, nous trouvons peu à critiquer dans le volume de M. Brooks. Nous en sommes heureux. Il est si rare et si bon de pouvoir se livrer au plaisir de la louange sans restriction et de l'admiration! Nous aurions bien quelque chose à dire sur l'affirmation de notre auteur : Le sermon n'est pas une œuvre d'art. C'est un outil. Tout dans le sermon doit viser à un but pratique. C'est dix mille fois vrai, mais il ne faudrait pas que l'assertion : Le sermon n'est pas une œuvre d'art, laissât croire aux jeunes prédicateurs qu'il ne faut pas beaucoup d'art et d'étude pour manier habilement l'épée de l'esprit dans la prédication.

P. Vallotton.

FAITS DIVERS

La vie et la doctrine.

On lit ce qui suit dans l'*Indépendant* de New-York :

Nous l'avons entendu dire si souvent que nous avons incliné à nous demander si cela pourrait être vrai, nous avons donc entendu répéter à satiété que la nouvelle théologie doit échouer parce qu'elle ne représente aucun enthousiasme évangélique réel, mais uniquement une froide conception intellectuelle. Nous nous sommes laissé dire que les théologies nouvelles du passé ont réussi parce que leurs chefs, les Jonathan Edwards, les Wesley, les Finney étaient de grands *revivalistes*, et qu'il n'y a que les réformes théologiques surgissant des exigences du travail évangélique qui puissent aboutir. Mais si les jours des grands réveils semblent passer toujours plus dans ce pays, et si, malgré cela, les églises sont toujours plus pleines que jamais, et se recrutent dans les rangs de la jeunesse, nous concevons que cela n'exclue pas la possibilité de tout progrès théologique.

Dans cet ordre d'idées, notre attention a été attirée sur un article dans l'*Avance*, par le professeur Scott, du séminaire théologique de Chicago. Il parle d'un grand mouvement religieux en Norvège et en Suède, qui a beaucoup attiré l'attention à l'anniversaire de la Société de la mission intérieure à Saratoga (Etats-Unis). L'œuvre la plus vigoureuse et la plus active est aujourd'hui accomplie, dans ces contrées du Nord, par un groupe d'églises qui s'élèvent actuellement au nombre de quatre cents. Elles ont toutes été organisées depuis 1872, année en laquelle, sous la conduite du lecteur Waldenström, des fidèles ont quitté le luthéranisme. La séparation fut provoquée par un problème théologique : Waldenström niait « la valeur objective de l'expiation » et maintenait une théorie rappelant plutôt les idées du docteur américain Bushnell. Ces églises sont congrégationalistes; elles sont animées d'un grand esprit missionnaire, elles ont d'immenses édifices remplis d'auditeurs sérieux. Nous recommandons ce fait aux hommes qui sont inquiets au sujet de la théologie américaine.

REVUES

Jahrbücher für protestantische Theologie

Première livraison 1884.

Rod. Ruetschi : Les doctrines de la religion naturelle et du droit naturel. Parallèle historique. Leçon inaugurale faite à la faculté théologique de Berne. — *J. Happel* : La parenté du bouddhisme et du christianisme. (Suite.) — *H. Holtzmann* : Le développement de la figure du Christ dans les beaux-arts. — *Von Soden* : L'épître de Jacques.

Seconde livraison.

R. Wegener : Exposition et critique de la base philosophique de la théologie de Ritschl et de W. Herrmann. — *Franz Görres* : Le christianisme et l'Etat romain au temps de l'empereur Commode. I. — *W. C. van Manen* : Pour servir à l'histoire littéraire de la critique et de l'exégèse du Nouveau Testament. II: Revue des années 1859-1883 (en Hollande). — *Gelzer* : Deux patriarches d'origine allemande à Constantinople. — *W. Weiffenbach* : Réplique à la Déclaration de M. le Dr Bernh. Weiss. — *J. Dräseke* : De l'écrit d'Apollinaire de Laodicée « sur la Trinité. » *Le même* : Sur le Pseudo-Hippolyte et sur les fragments christologiques transmis sous le nom de Justin.

Troisième livraison.

Otto Kuttner : Kantianisme et réalisme. — *Rod. Stähelin* : Le mathématicien et astronome Pierre Megerlin († à Bâle en 1686) et ses conflits avec la théologie de son temps. — *Franz Görres* : Le christianisme et l'Etat romain au temps de l'empereur Commode. II. — *Von Soden* : L'épître aux Hébreux. — *R. A. Lipsius* : Luther et Iéna. — *A. Wabnitz* : Quelques remarques sur le temple de Dieu. (Apoc. XI, 1, 2.)

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

Première livraison 1884.

Vollers : Le Dodekaprophèton des Alexandrins (Fin.) — *Frz. Delitzsch* : Du nom de Iahwé. I. Quatre lettres de Franz Dietrich. (Fin). Le nom de יהוה chez Lao-tsé, par Victor v. Strauss-Torney. — *Siegfried* : La prononciation de l'hébreu dans Jérôme. — *Cornill* : La composition du livre d'Esaïe. Le chap. LII du livre de Jérémie. — *Droste* : Job XIX, 23-27. — *Wurster* : Pour servir à la caractéristique et à l'histoire du code sacerdotal et de la Loi de sainteté. — *Grill* : Contributions à l'explication de mots et de noms hébreux. I : Origine et signification du nom de Jérusalem. — Miscellanées : *Stade* : Esa. IV, 2-6 ; Jér. III, 6-16 ; Habacuc. — Bibliographie,

---

Theologische Zeitschrift aus der Schweiz

Seconde livraison.

Steiner : Le mythe chez les Hébreux. — *K. Stockmeyer* : Les sources de l'évangile de Luc. — *Volkmar* : De Damas à l'épître aux Galates, d'après Paul et Luc. — *Emile Guder* : La théologie d'Alb. Ritschl. — Communications de MM. *Egli, Kesselring* et *Steck* sur Zwingli ; de M. *Volkmar* sur la « Didaché » des apôtres et sur la manière traditionnelle de désigner nos évangiles (*selon* Matthieu, *selon* Marc, etc). — Appendice : Choix de textes pour le Vendredi-Saint, avec plans de sermons d'un certain nombre de prédicateurs de la Suisse allemande.

Revue théologique (de Montauban)

Janvier-Mars 1884.

M. Nicolas : Daniel Chamier. — *E. Stapfer* : La population de la Palestine au premier siècle. — *C. Malan* : Le surnaturel. — *Ch. Bruston* : Le millenium. — *Ullmann* : De la personne de Jésus-Christ. (Traduit par M. Sardinoux.) — Correspondance : *L. Bonnet.* (A propos du travail de M. J. Bianquis sur l'inspiration.) — *C. Philit* : Liste des principaux ouvrages théologiques traduits de l'allemand en anglais. — Bibliographie.

Zeitschrift des deutschen Palæstina-Vereins

Septième volume, première livraison.

G. Gatt : Notes sur Gaza et ses environs. — *C. Schick* : Les ruines d'un ancien baptistère à côté de l'église d'Amwas. (Avec planche.) — Le pelèrinage en Terre Sainte de l'abbé russe Daniel, 1113-1115. Trad. par *A. Leskien.* — Bibliographie. — *J. Gildemeister* : La Manara de Tyr. (Nom donné par les indigènes aux ruines de l'ancienne cathédrale de cette ville.) — *E. Prym* : Moabitica !

Zeitschrift für praktische Theologie

Sixième année, première livraison.

Teichmann : Diaconie chrétienne et ecclésiastique. — *W. Ackermann* : La position sociale du pasteur protestant. — *Ernst Issel* : La question de la métaphysique en théologie et son importance pour le pasteur. — *Zahn* : Sermon sur Esa. LXI, 1, 2. — *O. Pfleiderer* : Sermon sur Jean XXI, 4-23. — *R. Ehlers* : Discours prononcé aux funérailles d'un artiste (Alb. Hendschel, † à Francfort s/M. en oct. 1883). — *J. Hülsmann* : Harangues scolaires. (Suite.) — Bulletin (renfermant entre autres un compte rendu de la thèse de M. Comte sur la prédication contemporaine, Ad. Monod et Lacordaire).

Theologische Studien aus Würtemberg

Cinquième année, première livraison.

Hönes : La philosophie de la religion d'Ed. von Hartmann. — *Nestlé* : Luther et l'Ecriture. II : Luther et le canon. — *Braun* : Remarques sur la connaissance dans ses rapports avec la religion et la théologie. — *Schneider* : Les visites d'église dans le Würtemberg dans la seconde moitié du XVIe siècle.

Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft

Dirigée par Chr. E. Luthardt.

Octobre 1883.

C. H. Cornill : Pour la troisième fois l'autel des holocaustes d'Ezéchiel. — *Fr. Düsterdieck* : Israël à la lumière du N. T. — *C. Kayser* : Sermons sur la passion, d'Ephrem le syrien. — *E. Elster* : La doctrine de Luther sur la justification par la foi et son importance au point de vue de la philosophie de la religion. — *W. Gussmann* : Serment et parjure. IV.

Novembre.

R. Kübel : Etudes apocalyptiques. — *G. Schnedermann* : L'ancienne synagogue et la prédication chrétienne. — *E. Elster* : Luther et la philosophie. — *K. Mönckeberg* : De l'accueil fait en Danemark et dans l'Allemagne du Nord à Jean de Lasco et à son église. — La question juive est aussi une question chrétienne. I. Par un observateur établi en Orient.

Décembre.

F. C. König : Contributions à la chronologie biblique. IV : La chronologie de l'A. T. et celle des Assyriens. — *C. J. Bredenkamp* : L'oracle d'Immanuel. — *W. Hunzinger* : La signification finale de la particule ἵνα dans le langage du N. T. — *A. H. J. Kolz* : Le doute. Etude d'après le N. T. — *G. Buchwald* : La valeur de la bibliothèque de Zwickau pour l'étude de l'histoire de la réformation. — La question juive. II.

Janvier 1884.

Zöckler : La littérature biblique de l'année écoulée. A: Anc. Test. — *C. v. Orelli* : Les prémisses (doctrinales, typiques et prophétiques) de l'enseignement du N. T. sur la rédemption dans les écrits de l'A. T. I: A propos de l'ouvrage d'A. Ritschl sur la justification et la réconciliation. — *F. J. Winter* : Les idées morales du Pasteur d'Hermas. — *Geo. Buchwald* : Lettres inédites de Melanchthon. — *Le même* : Une lettre d'Erasme, de l'an 1534.

DU
ROLE DE LA MÉTAPHYSIQUE EN THÉOLOGIE

PAR

J.-F. ASTIÉ[1]

On ne doit pas s'imaginer accomplir accessoirement la mission de la théologie, tout en s'acquittant de celle de la métaphysique, bien que celle-ci, dans la manière dont on la traite, ressemble encore beaucoup à plusieurs productions défectueuses de la théologie.

Dans le premier cahier des *Studien und Kritiken*, année 1828, se trouve un article de de Wette sous ce titre : *Pensées sur l'esprit de la théologie protestante moderne*. L'auteur donne comme trait caractéristique de la théologie avancée de son temps d'avoir su reconnaître que la formule de l'intuition religieuse reste toujours de beaucoup en dessous du contenu religieux qu'elle ne réussit jamais à rendre dans toute sa richesse. C'est pourquoi la théologie moderne répudie la fausse méthode commune aux rationalistes et aux défenseurs de la théologie ecclésiastique qui les conduit, les uns et les autres, à attribuer une importance exagérée aux formules théologiques, sans tenir compte de la richesse du contenu que celles-ci étaient primitivement destinées à rendre. Faute d'avoir ce contenu constamment devant les yeux, on n'a pas tardé, dans le développement de la doctrine ecclésiastique, à consi-

[1] *Die Metaphysik in der Theologie*, von Lic. theol. W. Herrmann, Privatdocent an der Universität Halle (actuellement professeur à Marbourg).

dérer les symboles insuffisants d'un monde intérieur des plus riches comme le produit d'une connaissance métaphysique et à les transformer en conséquence. La stérile mission du rationalisme a justement consisté à entrer en lutte avec les contradictions provenues d'un pareil développement de la doctrine traditionnelle.

La théologie moderne procède tout autrement. Pleinement convaincue du caractère symbolique des représentations religieuses, elle s'efforce de découvrir le lien étroit, primitif, rattachant ces formules à la vie religieuse. Comme moyen pour atteindre ce but, elle dispose d'une étude psychologique de l'esprit religieux en général et d'un examen exégético-historique du christianisme primitif. Par le premier facteur, il ne faut pas tant entendre une science tirée des livres que cet œil intérieur pur qui permet de voir dans l'histoire les manifestations les plus diverses de l'esprit humain.

La haute valeur réformatrice que de Wette attribue à ces principes se trouve en partie justifiée par un coup d'œil jeté sur « les travaux théologiques du jour et spécialement ceux qui portent sur la philosophie des religions[1]. » On y met à profit pour la théologie l'étude psychologique dans une mesure où de Wette ne s'en faisait pas la moindre idée. Au contraire, l'insuffisance du procédé de de Wette, qui consistait à donner à la théologie une forme exclusivement descriptive, est tellement mise à nu, qu'on y prophétise la ruine de la religion elle-même dans le cas où on ne réussirait pas à mettre le christianisme dans un rapport systématique avec une conception générale du monde. Tandis que la théologie du sentiment s'élève avec une profonde répulsion contre la forme métaphysique de certaines représentations théologiques, le besoin d'une conception une de l'univers, chez le théologien moderne, se manifeste justement en ceci, qu'il attribue au contenu même du christianisme bien compris la mission de la métaphysique, savoir de nous donner définitivement le secret de l'énigme du monde. Voilà pourquoi le théologien moderne salue des collaborateurs dans

[1] Voir Holtzmann dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1875, premier cahier.

quelques naturalistes éminents qui, fatigués d'un travail exclusivement analytique, s'appuient sur des résultats empiriques acquis, pour s'élever jusqu'à une conception générale de l'univers, à une cause une des choses. Grâce à ce précieux concours, la spéculation théologique se flatte d'atteindre le terrain de la réalité et d'arriver à découvrir le mystère rattachant en un seul faisceau les gigantesques parties de notre univers.

La joie que font naître ces espérances est malheureusement troublée par la valeur que Holtzmann leur attribue. Nous répugnons à compromettre un élément important de notre certitude religieuse en le faisant dépendre du succès d'une entreprise tellement grandiose. Sans contredit, il y a dans la manière traditionnelle de concevoir les problèmes théologiques maintes provocations à chercher dans la conception chrétienne cette solution de l'énigme de l'univers que la métaphysique a en vue. Mais l'importance du sujet permet de poser la question préalable : quels doivent être les rapports entre la théologie et la métaphysique ? quels ont été les fruits de leur alliance dans le cours de l'histoire ?

I

Commençons par rappeler l'attitude adoptée par les réformateurs en face de ce problème. Celui qui, d'entre eux tous, a le plus recommandé l'étude de la philosophie, Mélanchton présente aussi les idées les plus claires et les plus impartiales sur les rapports des deux sciences. Dans la première section de son travail, *Initia doctrinæ physicæ*[1], il traite de Dieu comme la cause première du monde. Cette connaissance de l'essence de Dieu inhérente à la raison comme principe fondamental de l'explication du monde constitue à ses yeux le contenu exact du paganisme aussi bien que des principes théologiques de la philosophie ancienne. Le réformateur croit devoir désigner ces principes comme *noticia legis*, mais il rappelle la différence entre la loi et l'Evangile qu'il a du reste particulièment accusée. La raison connaît Dieu comme le maître tout-

[1] Corp. Reff., XIII, 193 et suiv.

puissant et le législateur du monde, elle va même jusqu'à dire que les circonstances du monde lui tiennent à cœur.

Mais, par suite du péché, cette lumière de la raison s'est peu à peu tellement obscurcie que l'homme, serré de toutes parts par le mal et en face des iniquités criantes dont le monde est souvent le théâtre, en est venu à abandonner la croyance à un gouvernement du monde par Dieu et finalement jusqu'à la foi en son existence. Il est vrai, on peut s'élever contre ce doute et cela au nom de la raison : il est même très bon de le faire *ad hanc communem de providentia sententiam confirmandam*. Mais tandis que dans les mathématiques, par exemple, des notions évidentes nous imposent notre assentiment décidé, notre esprit, quand il s'agit de Dieu, a la déplorable faiblesse de se contenter d'un faible assentiment, même lorsqu'il aperçoit la certitude et la vérité des preuves.

Mélanchton ne s'explique pas davantage sur l'origine de ces faiblesses. Mais tout en reconnaissant que l'idée de Dieu comme principe de l'explication du monde, susceptible d'être prouvé, ne rend pas entièrement compte du problème du mal et du péché, il attire l'attention sur la *noticia evangelii*. Appuyée sur elle, non seulement l'église peut rendre grâces pour certains biens de la Providence et supporter le pire en silence, mais encore invoquer Dieu dans toutes ses nécessités et le louer comme le constant protecteur des siens. La *definitio Dei* à laquelle arrive la raison humaine est incomplète. C'est dans l'Eglise qu'il faut aller chercher la définition complète, afin d'arriver non seulement à une foi certaine en la Providence, mais encore pour apprendre à connaître pourquoi et comment nous sommes exaucés. Nous obtenons des lumières là-dessus dans la révélation, *in qua Deus patefecit tres personas et arcanam voluntatem de colligenda ecclesia externa et de remissione peccatorum*. La doctrine ecclésiastique a seule à s'occuper de ce contenu et non la physique, car on ne peut s'en servir comme formule de l'explication du monde accessible à la preuve.

Les défauts de cette exposition sont manifestes. Mélanchton maintient d'une part que la raison, pour arriver à une conscience complète du monde, tient ferme la foi en une Provi-

dence ; il se contredit lui-même en ajoutant, d'autre part, que la révélation seule nous apprend pourquoi et comment Dieu s'occupe de nous et nous exauce. En effet, ce n'est que quand on a acquis cette dernière connaissance qu'on a obtenu la base sur laquelle la foi en la Providence peut se développer d'une manière constante. Sans elle, nous ne saurions avoir confiance en la direction une du monde pour notre bien : car les faits de l'histoire de la nature ou des hommes favorisant cette confiance sont constamment renversés par les expériences contraires résultant du mal et du péché.

Abstraction faite de ces idées vagues concernant la foi en la Providence, Mélanchton a admirablement tracé les limites entre la théologie et la physique. Ce que la physique, nous dirions aujourd'hui la métaphysique, ne saurait atteindre, c'est l'idée du Dieu dont la volonté éternelle a en vue le rassemblement de l'Eglise, qui est disposé à pardonner les péchés et à élever les fidèles se confiant au lui, au dessus des conflits d'heur et de malheur dont le monde est le théâtre. Pour achever de faire connaître la position du réformateur, il faut compléter son idée par une conséquence qui en découle nécessairement : la notion de Dieu, pour le cas où il est permis d'en faire usage en métaphysique, signifie ici tout autre chose qu'en théologie.

La possibilité d'un point de contact entre une explication scientifique du monde et la théologie se conçoit lorsque la première avoue que la marche suivie sur son propre terrain ne la conduit pas à une conclusion donnant satisfaction aux exigences du point de départ. Il est hors de doute que la théologie parle de connaissances qui, sans être provenues d'une conception scientifique de l'univers, n'en sont pas moins de nature à débarrasser l'homme du poids écrasant de l'énigme de l'univers. Les connaissances que fournit la théologie semblent donc se présenter comme une continuation fort bien venue de ce que l'étude indépendante est hors d'état d'atteindre par elle-même. Il n'est pas difficile d'obtenir un pareil aveu d'impuissance, même de cette science qui prend par excellence le titre d'explication scientifique de l'univers, je veux dire de la science

de la nature. La méthode des sciences naturelles du jour, qui consiste à ramener toutes les qualités à des relations mathématiques, a sans doute permis à l'homme de se rendre compte des phénomènes, et ce résultat paraît certes assez beau quand on se rappelle comment la nature était comprise dans les âges antérieurs. Aussi lorsque quelques naturalistes paraissent oublier les limites de leur science la chose ne s'explique que trop aisément. Fier des résultats obtenus on s'imagine aisément avoir mis le doigt sur l'explication de l'énigme de la nature, tandis que l'accord des expériences et de la théorie n'autorise en réalité qu'à placer les fins humaines dans la série des événements immuables. Mais le besoin de savoir, dans ce domaine, est soumis à une discipline trop énergique pour que de pareilles aberrations puissent compter sur une longue durée. Tout porte à croire qu'une théorie de la connaissance exacte ne fera que confirmer à tout ce qui apparaît dans l'espace l'application illimitée de l'explication mécanique de l'univers. Mais au contraire, un besoin de savoir qui ne se laisse pas endormir par les résultats pratiques auxquels aboutit la domination de la nature, ne renoncera jamais à signaler les contradictions inhérentes à une explication exclusivement mécanique des choses et les limites infranchissables qui lui sont imposées. On a beau être arrivé à des résultats importants en voyant dans les atomes les derniers éléments des choses, on ne saurait méconnaître les contradictions manifestes inhérentes à cette hypothèse d'une conception mécanique de l'univers. Sans contester à une étude exclusivement physiologique le droit de s'appeler la seule psychologie exacte, il est évident que les manifestations les plus élémentaires de la conscience sont pour elle une énigme tout à fait inexplicable. On se laisse aller à contester ce droit de la physiologie en ne s'apercevant pas que la limitation arbitraire que la philosophie de la nature met à ses propres procédés avec la notion des atomes, est à l'abri de toute contradiction aussi longtemps qu'il ne s'agit que d'une explication naturelle, visant à rendre compte de tout mécaniquement. Mais avec cela, on ne décide rien sur un point différent : la notion des atomes est-elle propre à désigner les éléments du monde se suffisant

réellement à eux-mêmes ? Quand on conteste la seconde idée, savoir que l'explication mécanique du monde doit s'arrêter devant la vie de l'esprit, différente de celle qui apparaît dans l'espace, on méconnaît que l'étude des phénomènes physiologiques, qui accompagnent les phénomènes spirituels, ne donne pas encore l'explication de ces derniers ni de celle des relations qui existent entre eux et les autres. On serait en droit d'attendre que chacun reconnût ces contradictions et ces limites. La question de savoir si on se croira appelé à résoudre ces problèmes abandonnés par suite de cet aveu, ne dépendra pas uniquement du développement du sens scientifique : il s'agira aussi de savoir si les circonstances et le temps le permettent. Chacun peut s'approprier une conception une de l'univers, condition normale du caractère moral, sinon par l'étude des sciences naturelles, en tout cas sans être obligé de se plonger dans l'étude de ces difficiles problèmes. Mais celui qui, frappé par ce qu'ont d'insuffisant les notions fournies par les sciences naturelles, est conduit à réfléchir méthodiquement en s'élevant plus haut, celui-là met le pied sur le terrain de la métaphysique. Quant à nous, sans adopter une méthode métaphysique comme la seule bonne, nous devons chercher à nous représenter les fins les plus générales que chacune se pose.

Dès l'instant où nous sommes dans l'impossibilité de laisser subsister comme être véritable ce que les sciences naturelles donnent pour tel, nous devons être en possession d'un critère nous permettant d'apprécier tout ce qui élève des prétentions à l'être véritable. C'est à la métaphysique qu'il appartient de déterminer exactement ces présuppositions générales que nous sommes forcés de faire au sujet de l'être. Les méthodes pour arriver au résultat peuvent être fort différentes, mais la tâche de tous les métaphysiciens est exactement la même. Chacun d'eux est tenu de trouver une réponse à la question : comment devons-nous penser l'être, s'il y a un être par excellence ? Quand ce premier point est réglé, il ne reste plus qu'à se servir du résultat comme critère pour apprécier ce que jusqu'à présent l'expérience extérieure ou intérieure nous a donné comme méritant ce nom d'être. Cette recherche peut aboutir

à trois résultats différents : ce qui se meut dans l'espace répond seul à la notion de l'être, ou bien c'est la vie spirituelle qui est seule dans ce cas, ou enfin les deux sont sur le même pied.

Ici nous devons renoncer à prouver que ces déterminations générales, que l'ontologie présente comme autant de conditions à remplir par tout ce qui élève des prétentions à l'être, sont à leur tour grosses de contradictions et intenables. En effet, à titre de notions subordonnées se rapportant à l'expérience interne et externe, elles s'efforcent de réunir ce qui ne possède nullement l'homogénéité indispensable pour cela. On devrait ensuite faire voir que la métaphysique ne se perd pas nécessairement dans cette impasse. Elle peut prouver en effet que ce premier postulat de l'ontologie, *l'être doit être conçu comme actif et comme passif*, ne s'applique qu'aux esprits seuls et non aux choses, tandis que le second postulat, l'être doit être conçu comme le porteur immuable de relations explicables, ne peut s'appliquer à ce qui existe pour soi, mais simplement au dérivé, non à ce qui produit mais à ce qui est produit.

Quel que soit le résultat des recherches métaphysiques, en tout cas le profit en sera incontestable : on sera en mesure de dire plus exactement que par le passé ce qu'on entend par l'être et par les relations que le sens commun croit percevoir entre la multiplicité des êtres. Quant aux sciences naturelles elles ne sont pas directement affectées par les résultats de la métaphysique. Leur eût-on montré et prouvé les contradictions de leurs représentations, elle ne cesseraient d'en faire usage, comme de fictions d'une portée pratique incontestable. Dussent-elles renoncer à livrer à l'esprit le secret de l'essence des choses, elles se savent en possession des moyens pour lui assurer la domination mécanique sur les choses. Mais le naturaliste qui, en qualité de personne spirituelle, est supérieur à sa branche spéciale d'étude, est débarrassé du poids des énigmes qui entourent celle-ci, par le travail métaphysique. Ces efforts qui n'ont rien de commun avec la préoccupation ordinaire de sa vocation, lui sont inspirés par les limites mêmes de

celle-ci, quand il s'aperçoit que le plus étonnant développement d'une activité intellectuelle n'arrive cependant pas à satisfaire les besoins de l'esprit.

Maintenant quelle est à son tour la position de la théologie systématique ? La métaphysique se bornerait-elle à lui tracer les limites de ses propres recherches, ou bien la théologie pourrait-elle faire un usage direct des notions que lui fournit la métaphysique ?

La théologie systématique est appelée à exposer et à justifier scientifiquement une conception religieuse de l'univers. Dût-elle entrer avec la métaphysique dans un rapport plus étroit que les sciences naturelles, ce contact ne doit, en aucun cas, avoir pour résultat d'altérer le caractère de la conception religieuse qu'il s'agit d'exposer et de justifier. Quel que soit le rapport qui s'établit, l'exposition scientifique de la théologie doit être garantie, ce qui n'empêche pas que l'élaboration scientifique ne puisse avoir pour résultat de constater de nouveaux points de contact avec la métaphysique.

Or chaque conception religieuse est une réponse à la question suivante : Comment le monde doit-il être apprécié si le souverain bien existe réellement ? Avec ses espérances et ses efforts l'individu se trouve dans un conflit incessant avec la nature. Il se sent irrésistiblement dépendant de celle-ci, mais il est pleinement convaincu que cette dépendance n'est nullement favorable au développement normal de ce qu'il y a en lui de meilleur. La solution de cette antinomie, l'homme la cherche dans sa religion. En plaçant le monde de la nature dans la dépendance soit partielle, soit complète d'un Dieu qui nous est favorable, la religion enlève plus ou moins à la nature son caractère d'hostilité à notre égard. En face de l'apparence proclamant que tout ce qui est cher à son cœur périt dans le courant des choses naturelles, l'homme religieux affirme que le trésor de ces biens est caché dans la main de Dieu. Partout où il se trouve vraiment de la religion, elle ne désavoue jamais ce caractère fondamental ; mais c'est dans le christianisme qu'il éclate dans toute sa splendeur. Le christianisme résout entièrement l'antinomie entre l'individu et la nature, en unis-

sant l'idée de la transcendance absolue du souverain bien à celle du Dieu Père tout-puissant.

S'il en est ainsi, on voit avec la dernière évidence combien notre attitude en face du monde est différente, suivant que nous sommes engagés dans une étude métaphysique ou que nous considérons tout du point de vue d'une conception religieuse. Le métaphysicien se demande sous quelle forme faut-il concevoir tout ce qui est et qui arrive pour qu'il n'y ait pas contradiction? Il ne s'inquiète nullement de savoir dans quel rapport les choses se trouvent avec les fins de notre volonté, avec notre heur ou malheur. C'est au contraire de ces derniers points que se préoccupe la conception religieuse, tandis que ces problèmes métaphysiques lui sont indifférents. Le chrétien, qui aspire à une domination morale du monde, n'a nul besoin de la formule au moyen de laquelle le physicien arrive à établir la domination de l'univers par la mécanique; il a tout aussi peu besoin des formules générales au moyen desquelles le métaphysicien réussit à trouver son chemin à travers le fouillis des contradictions qui encombrent le monde des idées. C'est au métaphysicien qu'il appartient de dire le dernier mot sur le comment de ce qui est et de ce qui arrive. Quelles que soient les formules générales sous lesquelles le métaphysicien conçoive le contenu du monde, celui-ci fait acte de présence pour nous, en provoquant plaisir ou déplaisir, en nous favorisant ou en nous contrariant. C'est de ce contenu du monde exclusivement que le chrétien se préoccupe. Dans cette immense variété d'irrégularités, de désordre, il introduit l'harmonie, l'ordre, en retrouvant partout des traces du bien absolu qui doit nécessairement être; il a fait dans son cœur l'expérience de la valeur de ce souverain bien dont la réalité lui est garantie par sa confiance dans le Père qui est au ciel. Sans nul doute, le croyant n'est pas sans pressentir qu'il doit y avoir un lien caché entre la manière dont les choses sont, arrivent dans le monde et le souverain bien qui se réalise en elles. Mais le christianisme ne lui donne ni le droit ni l'occasion de rechercher ce lien étroit. Je dis le droit, car où le chrétien puise-t-il la certitude qu'il existe en général un lien

quelconque entre le royaume des moyens et celui des fins? Nullement dans le fait qu'il a vu clair dans l'écheveau si enchevêtré des phénomènes dont le monde est le théâtre, mais dans la puissance que le souverain bien exerce chez lui sur la vie du cœur et de la conscience. Cette expérience ne lui apprend nullement comment Dieu vient à son aide, mais uniquement qu'il vient à son aide. Ou bien en serait-il peut-être autrement? Nous verrons à quel état de rabougrissement il a fallu réduire le christianisme pour faire croire qu'il pouvait en être autrement.

Le christianisme ne fournit pas non plus à l'homme l'occasion de rechercher ce lien étroit. En effet, lorsque le fidèle, plein de foi en Dieu qui est un père, est pleinement convaincu que sa dépendance mécanique du monde n'est qu'un moyen lui offrant l'occasion d'expérimenter cette liberté à l'égard du monde dont Dieu lui a fait don, pour fortifier cette certitude il se gardera d'aller se demander comment tout l'organisme de ce monde peut bien avoir été agencé; comment les formes générales de ce qui est et de ce qui arrive peuvent être dérivées du souverain bien, comme autant de moyens appropriés pour atteindre le but. Obtînt-il sur tous ces problèmes les lumières les plus satisfaisantes; pour parler avec la spéculation théologique la plus récente, les formules mathématiques perdissent-elles de leur froideur en révélant leur portée christologique, le fidèle ne verrait pas fortifier, au moyen de cette science, sa foi qui trouve sa vie manifeste dans le sentiment de la valeur du royaume de Dieu. Dans un cas la subordination du monde au souverain bien résulterait du fait qu'on se serait rendu compte des moyens physiques pour y arriver, dans l'autre elle résulte du fait que la volonté est dominée par le sentiment de la valeur de ce souverain bien qui domine toutes choses. Je doute beaucoup que chez le fidèle le second sentiment pût être compatible avec le premier. Mais on méconnaîtrait entièrement la nature de la foi si l'on prétendait expliquer par des besoins religieux ces efforts pour se rendre compte des choses. Le sentiment religieux n'aboutira là, que lorsque l'idée religieuse la plus élevée aura été elle-même confondue avec le monde.

L'idée religieuse est-elle dépouillée de son caractère transcendental, a-t-elle cessé d'être un objet d'expérience exclusivement pour l'esprit moral, en devenant une grandeur sensible, alors, en qualité de puissance mondaine suprême revêtue d'autorité divine, elle prescrira aussi aux explications physiques et métaphysiques du monde ce qu'elles ont à faire. Dans cette domination extérieure du monde par l'idée religieuse, — qui est tout à fait du même genre que les hautes prétentions de l'Eglise romaine, — les sectateurs de ce point de vue verront un affermissement de leur foi, qui sera au contraire ébranlée quand cette garantie fort peu spirituelle fera défaut. On doit croire que cette dernière calamité, d'ailleurs inévitable, ne pourrait guère nous affecter nous chrétiens évangéliques. Appuyés sur les évangiles, nous croyons fermement que l'idée religieuse suprême est extramondaine, que le souverain bien est surnaturel. Le fait de l'église catholique se réduisant elle-même à l'absurde est là pour montrer que le rabougrissement du spiritualisme dans les dogmes et dans la pratique ecclésiastique prépare dans les esprits la ruine du christianisme.

Aussi est-on d'autant plus surpris d'entendre Holtzmann s'exprimer comme suit dans l'article déjà cité : « Le christianisme doit être considéré comme le dernier produit du travail sur elle-même de l'humanité mue par Dieu et tournée vers lui, comme le dernier fruit de l'effort pour transformer la matière obscure en esprit lucide, éternel ; sans cela le christianisme ne peut être compris spéculativement, il est condamné à être déchiré et dissous sous la main d'une science accoutumée à ne compter qu'avec des grandeurs finies qui se laissent mesurer. La religion est donc vivement intéressée dans la question de savoir si la science spéculative est solide, et celle-ci elle-même est religieuse par nature en tant qu'elle se propose d'arracher l'individu à son isolement en vue de l'habituer à l'idée une du monde, dans laquelle disparaissent les variétés des sentiments et des désirs individuels comme s'évaporent des gouttes d'eau tombant sur des pierres incandescentes. »

Que l'honorable auteur, auquel je suis si redevable dans d'autres domaines, veuille bien me permettre d'opposer à son

dire l'assertion suivante : le christianisme doit, en en appelant à ses propres forces, repousser ce secours qu'on lui conseille d'aller demander à la spéculation, sous peine d'être annihilé dans ce qu'il a de plus essentiel. Il ne saurait être question de blâmer celui qui s'y sent porté, pour exercer ses facultés poétiques dans le domaine des créations spéculatives. Quand un esprit méthodique ne réussit pas à trouver une formule pour la mer sans rivage du monde qu'il s'agit d'expliquer scientifiquement, en rendant compte de l'unité de l'univers que l'esprit moral contemple dans sa religion, l'imagination est parfaitement en droit d'étaler sur l'abîme le voile de ses rêves. Aussi longtemps qu'une activité de ce genre est inspirée par le besoin immédiat d'une nature d'artiste habituée aux jouissances artistiques, il va de soi qu'elle n'a rien d'indigne d'un chrétien.

Il faut également concéder qu'il y a quelque chose de religieux dans une activité de ce genre. Mais il faut décidément repousser la prétention de ceux qui affirment que cette activité est sous cette forme-là propre au christianisme, ou qu'elle fait même partie constitutive de sa condition d'existence. Là où cette activité élève cette prétention-là, dans le domaine extérieur de l'Eglise chrétienne, son apparition est le signe certain d'un développement anormal qui conduit à confondre la jouissance artistique avec la paix en Christ. Grâce à notre foi en Dieu comme Père en Jésus-Christ, nous arrivons à concevoir le monde non plus en antagonisme avec notre personnalité morale, mais comme un moyen servant à nous faire réaliser notre mission morale, qui est le bien suprême. Le problème du mal, qui désigne notre état d'abandon sans Dieu, est résolu pour nous par la foi en la révélation de Dieu en Christ. Mais cette solution, aussi bien que l'intelligence du problème lui-même, n'existe que pour celui qui, par une heureuse transformation des sentiments, en est venu à s'attacher au royaume de Dieu comme à son bien suprême. Là où le sentiment de la valeur infinie du royaume de Christ et la foi en la révélation du Père par son moyen se vivifient mutuellement, on arrive à la foi en Christ. Ce qui constitue l'énigme, c'est que pratiquement la

nature morale de l'homme est enchaînée par le péché ; la solution, c'est la libération pratique de l'homme par Dieu, en dépit du monde.

Le monde réussirait-il peut-être aujourd'hui à obtenir cette paix qui d'après l'Evangile lui est inconnue, en regardant à travers le télescope de la pensée spéculative ? L'Evangile qui a la prétention de vaincre le monde dépendrait ainsi d'une condition tout à fait terrestre : il faudrait arriver à comprendre comment en fait le royaume des moyens est subordonné à celui des fins ! Cette parole : *tout est à vous*, dont il faut faire l'expérience par la foi, est conçue comme s'il était possible, nécessaire de la compléter au moyen de la connaissance des faits ! Au fond, en méconnaissant à ce point la différence irréductible qui existe entre le sentiment de la valeur du bien et la connaissance des faits, on doit être conduit à abandonner le caractère transcendantal de l'idée de Dieu. Que signifie, en effet, cette transcendance ? Que la sympathie pour le bien rend seule la foi en Dieu accessible à l'esprit moral de l'homme. Et en reconnaissant ce fait dans sa piété pratique, on sent s'accentuer la différence entre le point de vue théologique et le point de vue métaphysique. Dans le cas actuel, jusqu'à preuve du contraire, je préfère m'expliquer cette triste confusion par une surprise de la préoccupation esthétique qui a conduit Holtzmann à mettre sur la même ligne la joie qu'on éprouve à constater la parfaite harmonie de l'agencement du monde, avec la joie que fait naître chez le chrétien l'ordre présidant au contenu du monde.

On ne doit pas non plus penser à attribuer à la conception religieuse et chrétienne de l'univers le soin de *poursuivre* une tâche semblable à celle qui est commencée par l'étude métaphysique. Dès que celle-ci est arrivée à expliquer scientifiquement le monde, dès qu'elle a cherché à exposer, à rendre de son mieux les formes les plus générales sous lesquelles elle comprend ces objets, elle a atteint les dernières limites de son empire. L'esprit moral demande sans doute encore que ces formes générales soient expliquées ainsi que le monde qu'elles impliquent ; il faut qu'on leur donne un sens et une portée en

assignant un but au monde. Toutefois ce n'est plus là la tâche de la science mais de la religion positive. Lors donc que celle-ci est arrivée dans le christianisme, comme le prouve la théologie systématique, à une unité du monde qui correspond à l'idée morale la plus relevée, il est de son intérêt d'établir une profonde ligne de démarcation entre son œuvre à elle et toute entreprise du même genre que s'attribue une prétendue science. Sans se préoccuper du *comment* du monde, le chrétien a expérimenté qu'un but transcendantal a remporté la victoire sur le monde. Quel que soit d'ailleurs de fait l'état du monde, le fidèle est certain que son Dieu est le maître du ciel et de la terre. Lors donc que quelqu'un s'empare de cette harmonie élablie par la volonté et le sentiment entre l'idée religieuse et l'univers pour en faire le principe de la connaissance de toutes choses, quand il entreprend de rendre compte du point de vue de Dieu de l'état de fait du monde, il exploite les résultats de a conception religieuse dans des vues terrestres. Il faut laisser au goût d'un chacun le soin de décider s'il lui convient ou non de tenter dans une telle confusion, μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Quant au chrétien, il ne doit pas perdre de vue qu'il compromet la transcendance de son idée de Dieu et de son souverain bien non seulement par des cérémonies judaïques, mais aussi lorsqu'il réclame, dans l'*intérêt de la religion*, que le monde se montre ainsi pour nous de bonne composition ou que l'idée de Dieu nous rende ainsi de petits services terrestres. Ne résultant pas des travaux terrestres de l'homme, la conception religieuse du christianisme ne saurait non plus servir de point de départ pour une étude terrestre.

Il suffit de nous rappeler les déclarations de Mélanchton pour voir que nous sommes pleinement d'accord avec le réformateur, en séparant à ce point la théologie de la métaphysique ; il admet que la science peut aussi arriver à certains attributs de l'idée de Dieu, ou ce qui revient au même, que l'idée de Dieu sous cette forme peut servir de principe pour expliquer scientifiquement le monde. Nous n'avons pas à décider si la métaphysique, pour arriver à statuer l'unité du cours du monde, en partant de l'hypothèse de plusieurs êtres

existant pour eux-mêmes (atomes), a besoin d'une notion qui par certains attributs subordonnés coïncide avec l'idée chrétienne de Dieu. Mais nous nions que par cette méthode on arrive à établir l'idée de Dieu dans sa plénitude comme le directeur plein d'amour de notre histoire, en un mot la certitude de la Providence. On ne nous explique pas d'une manière satisfaisante le problème du mal, ni comment le monde sert de moyen pour arriver à nos fins. Cette idée de Dieu, la solution qu'elle donne de ces énigmes surgissant à l'horizon de la conscience morale, sont au contraire les privilèges caractéristiques de la communauté religieuse, de l'église qui se sait élue en Christ.

Après avoir donné notre assentiment à Mélanchton sur ce point, nous ne croyons pas différer de lui sur le suivant, quand nous ne pouvons consentir à faire dépendre le bien surnaturel de l'église chrétienne, au point de vue religieux, de sa valeur spéculative, c'est-à-dire terrestre, qui n'a rien d'essentiel pour le royaume de Dieu. Sur un article toutefois nous allons plus loin que lui. Nous contestons à l'explication scientifique le droit et la capacité d'arriver à établir l'unité du monde subordonnée à un but suprême : ce point de vue ne peut exister que pour un esprit pénétré d'un souffle moral, concret. Du reste, nous nous bornons en cela, comme nous y avons déjà fait allusion, à accuser sa pensée plus fortement qu'il ne l'a fait lui-même. La conception religieuse du christianisme, cette façon de concevoir le monde d'après laquelle le chrétien se voit comme un membre du royaume de Dieu pour lequel le monde de la nature est un moyen, ne peut être accessible qu'à l'homme qui possède le sentiment de la valeur des privilèges chrétiens, par conséquent cette conception est de nature éminemment transcendantale. Cette conception n'est possible, n'a de sens que pour une société morale dominée par un idéal moral. Au-dessous se trouve le domaine incommensurable de ces conceptions non morales de l'univers, champ de travail commun à cette portion de l'humanité qui veut avoir son mot à dire quand il s'agit de donner une explication scientifique du monde.

On ne manquera pas d'élever une objection contre ce dua-

lisme. Si dans le christianisme l'esprit moral est l'élément vraiment réel, à la réalité duquel tout le reste ne participe que dans la mesure où il arrive à se légitimer en entrant avec lui en rapport positif de finalité, notre appréciation ne sera après tout favorable ou défavorable à la métaphysique, que suivant l'attitude prise par celle-ci à l'égard de ce qui est vraiment réel. — La conception servant de base à cette objection s'efforce d'établir entre la métaphysique et le christianisme un lien qui ne pourrait manquer d'étouffer toute vie indépendante chez l'un et chez l'autre. Sans nul doute il pourra arriver chez quelques individus que les fonctions religieuses proprement dites sommeillent quand se présentera le cas d'un accord de la métaphysique et de la religion, en apparence favorable à cette dernière, et qu'au contraire, quand il y aura hostilité, les convictions religieuses ne se maintiennent qu'avec peine. Mais tout cela n'est possible que sous de certaines conditions subjectives ; il faut entièrement méconnaître la mission de la métaphysique et se faire illusion sur ce qu'elle peut produire. Il ne peut être question de coordonner la religion et la métaphysique comme les ouvriers, les collaborateurs d'un travail commun qui consisterait à exposer ce qui est vraiment réel. La seule mission du métaphysicien consiste tout d'abord à établir la valeur, égale ou différente, des hypothèses ontologiques pour les deux grands champs de notre expérience. Est-il forcé, par le poids insupportable des contradictions, à arriver à la conviction que les choses ne sauraient être réelles dans le même sens que les esprits (ou mieux d'abord que l'esprit), il se trouve immédiatement amené à se demander quelle sera la réalité qui devra être admise pour que toutes ces difficultés trouvent en elle leur solution. Cette hypothèse finale de la métaphysique, quelle qu'elle soit, expliquera comment il peut y avoir un domaine empirique distinct et un cours régulier du monde.

Selon moi, la simple nécessité théorique ne conduira pas le penseur solitaire plus loin que l'hypothèse de l'idéalisme subjectif. Cette explication se présente la toute première parce qu'elle cherche le principe métaphysique servant à expliquer

les phénomènes au lieu même où ceux-ci prennent incontestablement naissance. Toute autre tentative de concevoir le monde à l'abri de contradictions doit commencer par régler ses comptes avec celle-là qui est de toutes la plus élémentaire, et, si elle le peut, justifier son droit scientifique de prévaloir. Mais il est de la dernière vraisemblance qu'on ne réussira jamais à justifier ce droit qu'aurait l'homme de sortir des étroites et pénibles limites qu'il se donne à lui-même dans sa subjectivité. Qu'on s'y essaie seulement, qu'on se demande comment peuvent être brisées les lourdes chaînes de cet idéalisme subjectif. Les lois logiques seront émoussées quand il s'agira d'échapper à ce nœud gordien, on ne réussira à le rompre que si l'on obéit à des expériences psychologiques, rompant heureusement la monotonie des phénomènes courants par suite de la valeur que l'esprit personnel leur attribue.

Nous admettrons toutefois que l'hypothèse matérialiste soit en mesure de dépasser scientifiquement les lignes de l'idéalisme subjectif. Qu'en résulterait-il pour un chrétien que les résultats de ses études, dans sa branche particulière, amèneraient à adopter le matérialisme ? Sans nul doute ceci : il posséderait le sentiment d'avoir abouti provisoirement, avec son explication scientifique du monde, à une conclusion logiquement satisfaisante. Il se sentira évidemment heureux d'avoir réussi, à la suite d'efforts infatigables, à rattacher sa branche particulière d'études à un organisme plus étendu. Le voilà enfin débarrassé du pénible sentiment qu'il éprouvait de se mouvoir dans un dédale d'hypothèses contradictoires ou obscures, qu'il a échangé contre la joie qu'on éprouve à posséder des idées s'accordant les unes avec les autres.

D'autre part il est arrivé, ce matérialiste chrétien, à une rupture complète entre ses résultats scientifiques et sa foi religieuse. Il n'est pas nécessaire d'établir ici que l'hypothèse du matérialisme est en contradiction avec les principes fondamentaux du christianisme. Il est même vraisemblable que ce matérialisme métaphysique ne sera pas provenu de raisons purement scientifiques, qu'il ne plongera plus ses racines dans une simple méconnaissance des raisons pratiques de

la conception religieuse du monde, comme l'idéalisme subjectif, mais dans une antipathie contre elles, secrète ou ouverte. Mais l'hypothèse matérialiste n'entrera en conflit mortel avec la foi chrétienne, par suite de l'origine de la première, que quand on s'en sera rendu compte dans une mesure quelconque. Si le cas ne se présente pas, il est fort possible qu'une même intelligence héberge les thèses les plus opposées du christianisme et les conclusions de la métaphysique matérialiste sur la vraie réalité. Celui qui a fait l'expérience en sa personne que le but de la conception religieuse est d'arriver à ce que l'esprit possède la domination morale, celui-là doit arriver à faire rentrer les derniers résultats de l'explication scientifique du monde dans la sphère des simples moyens, au dessus desquels il se sent intérieurement haut élevé par suite de sa dépendance de Dieu. Un tel homme ne verrait alors dans les résultats scientifiques, contestant qu'il puisse exister un monde des esprits indépendant de conditions matérielles, que le trait particulier des fonctions purement intellectuelles qui ne peuvent ni ne doivent rien trancher dans la question de savoir si l'esprit moral a le droit de prétendre à la vraie réalité. Le conflit ne deviendrait insoluble que dans le cas où la métaphysique aurait exactement la même fin à poursuivre. En tant que faisant partie des sciences se proposant d'expliquer le monde, et ne se subordonnant pas par conséquent à la morale, la métaphysique n'est plus que la dernière et la plus délicate fonction de l'explication mécanique du monde. L'ensemble des notions aux moyens desquelles nous arrivons en fait à saisir les choses trouve son complément dans la métaphysique qui met dans tout leur jour les hypothèses immanentes et nécessaires. En tant donc que la dernière hypothèse de la métaphysique fait partie d'une science indépendante du contenu de la volonté morale, elle rentre, comme l'ensemble de la conception mécanique de l'univers, dans le domaine des faits, domaine que le chrétien se sent pleinement libre de subordonner au but suprême de l'univers. Pour notre appréciation religieuse des choses, cette hypothèse n'est qu'un fait à côté de beaucoup d'autres dont l'ensemble constitue ce monde que Christ a

vaincu pour nous. Il importe peu pour la mission religieuse de l'homme que la métaphysique dogmatique du chrétien soit matérialiste ou idéaliste. Si cette dernière forme paraît se rapprocher davantage du christianisme, par contre elle court le danger de troubler profondément l'essence de la foi chrétienne. Cette dernière conséquence, pleine de funestes résultats, est inévitable quand on considère la position métaphysique de l'esprit infini comme cause générale de ce qui est et de ce qui arrive en général, soit comme une portion, soit comme un complément naturel de l'idée chrétienne de Dieu. En effet, si naturelles et si innocentes que soient ces suppositions, on n'y aboutit qu'en se faisant une fausse idée de la religion. On n'arrive à l'idée chrétienne de Dieu que par le déploiement de l'activité de l'esprit moral cherchant à se rendre libre, et faisant l'expérience de sa liberté à l'égard de la culpabilité et du mal. Aussi, lorsqu'on arrache cette idée de Dieu à son milieu organique, le changement du cœur et la foi en la révélation en Jésus-Christ, on aboutit, sans s'en apercevoir, à un tout autre contenu de cette notion. On tombe dans cette confusion chaque fois qu'on place l'idée chrétienne de Dieu dans un rapport de continuité avec une notion métaphysique qui aspire à une valeur générale indépendamment de toute condition morale. Et comme une faute de ce genre montre qu'on néglige la différence qui règne entre la religion, dépendant essentiellement de la morale, et la connaissance scientifique, cette faute implique ou annonce un affaiblissement du sens religieux qui ne peut prouver et conserver sa vigueur, son intensité, qu'en relevant avec grand soin ce qui le caractérise. Si nous voulons conserver au sens religieux ce qu'il a de propre, de spécifique, nous sommes forcés de reconnaître que par le vraiment réel on entend tout autre chose, dans le christianisme, que dans la métaphysique. Dans cette dernière science on a en vue la réalité productrice, grâce à laquelle nous arrivons à nous expliquer tout ce qui est et arrive ; dans l'autre, cette réalité est en union très étroite avec l'expérience intransmissible que l'on a faite de la valeur des privilèges chrétiens. Pour essayer de confondre les deux

sphères, il faut avoir méconnu un point capital. Il faut avoir oublié que le fait moral dans lequel la conception religieuse de l'univers plonge ses racines, est de nature toute spéciale, indifférent pour les formes générales de tout ce qui est et arrive, nul et non avenu pour la métaphysique. La religion au contraire ne se préoccupe en rien de l'objet de la métaphysique, des faits physiques et des notions qui les dominent, mais uniquement des relations de toutes ces choses avec le sentiment que le sujet moral possède de lui-même. Aussi longtemps qu'on n'a pas encore découvert la recette pour fabriquer la bonne volonté et qu'on en est réduit, pour apprendre à la connaître, à la produire en soi-même, en renonçant à tout mécanisme, il faut avouer que ces notions métaphysiques sont séparées par un abîme infranchissable de celles qui constituent l'essence propre de la religion. Voici ce qui arrive quand on met la religion et la métaphysique en opposition, comme deux choses de la même espèce, ou qu'on prétend les compléter l'une par l'autre. Ou bien l'on n'a pas en vue la religion chrétienne exclusivement morale et indépendante de toute condition terrestre, ou bien, en passant d'un domaine à l'autre, on sacrifie la liberté de la recherche scientifique. La philosophie peut condamner ce procédé comme dépourvu de critique ; dans l'intérêt de la religion, la théologie doit protester contre la prétention à mettre sur le même pied, à coordonner le jugement fondamental de la moralité concrète et une hypothèse scientifique.

Il va sans dire que cette indépendance de la conception religieuse du christianisme à l'égard de la métaphysique n'est pas sans avoir une haute portée pour la théologie systématique. La théologie n'est sûre du caractère tout particulier de son objet que quand elle a reconnu que la religion est appelée, non pas à établir l'état de fait du monde, mais dans quelles relations de finalité il est avec nous. En outre, dans le christianisme du moins, il ne peut être question d'un rapport de finalité entre le monde et une nature humaine abstraite. Il ne s'agit que des rapports de finalité entre le monde et les hommes sous le point de vue de la destinée concrète révélée en Jésus-Christ. Il en

résulte que la théologie systématique ne doit s'occuper que des seuls problèmes qui surgissent pour l'esprit moral de sa destinée comme bien suprême et de son conflit avec sa situation empirique. Sous peine de renoncer à être l'expression d'une conception religieuse de l'univers, la théologie ne doit pas se laisser imposer la solution de problèmes qui ne rentrent nullement dans la mission qui vient d'être caractérisée. Il va sans dire que l'usage de la Sainte Ecriture pour la théologie systématique doit toujours être subordonné à la préoccupation pour un besoin concret de salut qui doit être le souffle vivant et dominant, sans cela on court le danger d'abuser des documents de la religion pour satisfaire son sens propre ou sa curiosité. Si on ne suit pas avant tout rigoureusement cette règle, on se trouvera dans un extrême embarras en face des idées bibliques. Ayant renoncé au principe d'unité fourni par la religion elle-même pour le groupement des matériaux dogmatiques, on se verra forcé de les classer d'après des considérations qui n'auront rien de religieux.

Le caractère tout particulier de la religion chrétienne doit donc empêcher la théologie de poursuivre les mêmes fins que la métaphysique. Ce n'est pas à dire toutefois que d'autres considérations ne provoquent un rapport étroit entre les deux sciences. Quand on voit, dans le cours de l'histoire des dogmes, comment la théologie a su mettre tour à tour à profit les notions métaphysiques les plus diverses pour exposer et expliquer son objet, on pourrait être porté à croire qu'elle est aussi indifférente que la religion elle-même à l'égard des déterminations métaphysiques. Ne voyons-nous pas la théologie faire usage de notions qui ne s'expliquent que comme parties intégrantes d'une métaphysique matérialiste, à côté d'autres qui laissent transpirer l'hypothèse que l'esprit est l'unique réalité ? Il suffit de penser à ce qui s'est passé dans une même période chez les défenseurs du symbole de Nicée. L'humanité, en tant qu'objet de la rédemption accomplie par Jésus-Christ, est conçue par eux comme une par nature, tandis que d'autre part leur idéalisme hardi s'élève à l'idée que les vertus de l'esprit sont les éléments du corps qui doit ressusciter. La prestesse avec

laquelle dans nos temps modernes la théologie a changé de forme pour suivre le rapide changement des systèmes philosophiques paraît favoriser pleinement l'idée que notre tâche comme théologiens nous laisse pleinement libres de nos sympathies philosophiques.

Toutefois cette indifférence n'est de mise que lorsqu'on se trouve en face de ce problème métaphysique fort incertain : comment faut-il concevoir l'unité des choses matérielles et des choses spirituelles ? En tout cas, le christianisme se meut dans la conception d'une différence établie par la moralité entre les choses et les esprits. De sorte qu'il nous importe peu de savoir à quelles conséquences nous arriverions en appliquant certaines notions aux expériences faites dans les deux domaines. Mais au contraire, dès qu'on se sert de la notion d'identité, obtenue par des méthodes métaphysiques, pour affaiblir en quelque manière la différence impérieusement réclamée par la moralité chrétienne entre les choses et les esprits, alors la théologie qui a conscience de sa tâche se sent atteinte au point le plus sensible. La théologie ne saurait plus être indifférente à l'égard de ses moyens d'exposer scientifiquement le christianisme dès que ceux-ci sont plus faits pour voiler que pour montrer leur objet. Tandis que la religion chrétienne manifeste son origine surnaturelle en déployant son efficace toujours la même au milieu des diverses notions philosophiques de chaque époque, la théologie systématique doit viser à montrer le plus grand accord possible entre ses notions et le caractère tout spécial des objets dont elle s'occupe. En effet l'exposition scientifique du christianisme doit éviter un grave danger. Il ne faut pas que de fausses conséquences résultent d'une manière inadéquate d'exposer les choses, ou que la longue habitude d'une semblable exposition rende peu à peu inefficace une portion importante de la conception religieuse du monde. Or voici quel est le noyau, le contenu général de la conception religieuse du christianisme : l'Eglise, réconciliée avec Dieu par Jésus-Christ, se trouve à l'égard de Dieu dans une dépendance telle qu'elle possède la certitude de la vie éternelle et de la domination sur le monde. Il s'agit donc ici de relations entre esprits et d'une différence

entre un royaume des esprits gouverné par la moralité qui demeure le but, tandis que le monde non réglé par la moralité ne lui sert que de moyen. Pour développer ces conceptions-là d'une manière convenable, la théologie est obligée de s'adresser à la psychologie et à la métaphysique. Nous devons exiger de la métaphysique qu'elle nous livre des notions pouvant rendre ces rapports. Ce n'est pas là imposer à la métaphysique une tâche qui lui soit étrangère, mais lui demander de s'acquitter de la mission qu'elle doit se donner à elle-même et qui une fois entrevue ne peut plus être abandonnée. L'idée du souverain bien dans le christianisme implique la subordination du monde de la nature comme moyen, au monde des esprits comme but. Il va sans dire que cette conception qui doit tout dominer ne peut trouver son expression complète que dans des notions formées en vue de la différence entre la vie spirituelle et les choses. Or il est manifeste qu'aucune métaphysique ne peut se dispenser d'avoir égard en tout premier lieu à cette différence, bien qu'ensuite elle puisse être amenée à traiter un des domaines de notre expérience comme un pur produit, l'autre comme la réalité productrice, ou aussi être conduite à découvrir, dans les directions les plus différentes, les lignes aboutissant à l'unité cachée des choses les plus différentes. La métaphysique est absolument tenue de signaler les changements divers que subissent nos idées suivant que nous les appliquons aux choses ou aux esprits. Le résultat de ce travail constitue l'arsenal de la théologie. Quand celle-ci néglige de faire usage des matériaux acquis de cette façon, ou bien elle demeure au point de vue métaphysique de la vie ordinaire et en s'y habituant elle court le danger de voiler, dans l'exposition scientifique, ce qu'il y a de tout particulièrement originel dans son objet. Ou bien encore, sous l'influence de la doctrine de l'identité régnant probablement en métaphysique, la théologie s'est laissée aller à méconnaître cette différence. Elle doit soigneusement se garder de faire confusion, parce que la différence est impliquée dans les idées dominantes du christianisme et que son objet, à elle théologie, gît précisément dans cette différence. Quand la théologie veut exposer le christianisme avec une exactitude scien-

tifique, elle doit faire usage des moyens que la métaphysique lui fournit, peu lui importe que ces moyens soient de nouveau modifiés sur un autre point, dans le cours des recherches métaphysiques.

Sous un autre rapport encore, la métaphysique doit intéresser la théologie. C'est lorsqu'elle s'avise, sous prétexte d'être une science indépendante, de faire usage de notions qui n'ont de sens que comme fonctions de l'esprit moral concret. Dans ce cas, ce que la théologie a de plus pressant à faire c'est de démasquer cette pseudo-métaphysique comme une usurpatrice cherchant à se substituer à la religion, sous peine de faire dire que la métaphysique, au service impartial de la vérité, obtient ce qu'elle s'efforce elle-même d'obtenir au service de la religion positive.

Voici les deux exigences auxquelles la métaphysique doit répondre. Elle doit nous faire connaître les modifications que subissent nos idées, suivant qu'elles s'appliquent aux choses ou aux idées ; elle doit respecter les limites qui séparent le champ de la science indépendante du domaine où règne l'idéal moral, concret. En répondant à la première de ces exigences, la métaphysique nous fournit des instruments pour notre travail ; en se conformant à la seconde, elle reconnaît la mission spéciale de la théologie. Que la philosophie soit d'ailleurs déiste, panthéiste, théiste, ou quelque chose d'autre encore, tout cela nous est indifférent comme théologiens. Naturellement le chrétien simple dans la société d'un philosophe théiste se sentira plus en sûreté que dans celle d'un déiste ; le théologien, quand le premier remplit son devoir comme ouvrier de la science, peut attendre de lui quelques secours directs, tandis que le second ne peut lui rendre aucun service. Le fait qu'un métaphysicien réussirait à dériver les formes générales de l'être et du devenir de l'idée chrétienne de Dieu, n'aurait pour nous de l'importance que s'il s'agissait, dans notre religion, de connaître le monde comme tel, tandis qu'il nous importe au contraire, en tout et toujours, de l'apprécier comme un moyen pour notre félicité. Quant au théologien qui s'imagine pouvoir remplir ou même avancer sa mission par le

concours de cette philosophie théiste si désirée, ou bien, en faisant de la théologie, il se débarrasse de son christianisme, ou il favorise directement une autre religion. Voilà pourquoi je suis convaincu que le petit troupeau qui attend avec tant de persévérance l'apparition de ce puissant libérateur, une philosophie théiste, ne se rend pas parfaitement compte du contenu de ses espérances. C'est aussi là l'unique excuse pour cette tentative de maintenir la théologie dans un état constant de faiblesse.

(*A suivre.*)

LA PONÉROGONIE D'APRÈS M. RUETSCHI

Les sciences théologiques doivent beauconp de reconnaissance à la *société fondée à la Haye pour la défense de la religion chrétienne*. Nombre d'excellents travaux ont été suscités par l'initiative de ce cercle de savants, et tel s'est révélé comme remarquable penseur et critique qui, s'il n'eût été sollicité par les concours ouverts, fût peut-être demeuré inconnu. Dernièrement encore une étude sur Vinet moraliste et apologiste chrétien a été couronnée en Hollande et a obtenu peu après les honneurs d'une traduction française due à la plume de M. Secrétan, directeur à Aigle. Le livre [1] dont il va être parlé est un travail si consciencieux et bien fait que, faute d'une traduction complète, on ne saurait le laisser passer sans en parler au public français ; il le mérite à tous égards. L'auteur, M. Rodolphe Ruetschi, est pasteur et maître de religion au séminaire de Munchenbuchsée, près Berne. Répondant à l'invitation de la société de la Haye, il s'est présenté au concours et a été jugé digne du prix à décerner, malgré quelques réserves faites par le jury d'appréciation. Voir à ce sujet dans la *Revue de théologie et de philosophie* le numéro de septembre 1879, page 503. Nous suivrons pas à pas l'excellent exposé du rapporteur tout en présentant avec déférence, au cours de l'analyse, les observations et les critiques que suggère çà et là le livre du sympathique pasteur bernois.

[1] *Geschichte und Kritik der kirchlichen Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit und vom Sündenfall*, — Eine von der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion gekrönte Preisschrift von Rodolf Ruetschi, Pfarrer und Religionslehrer am Seminar zu Münchenbuchsee (Bern). — Leiden, Brill, 1881.

Le problème est fort bien posé, en termes clairs et nets. La grandeur de l'homme et sa misère, dit M. Ruetschi, sont les deux faits incontestables qu'on trouve à la base de l'anthropologie morale. Cette antinomie se montre en Jésus devenant l'homme vrai, après avoir été vraiment un homme. Le christianisme affirme cette antithèse et la fait profondément sentir, mais son idéal est de la supprimer. C'est la plus importante des questions que puisse se poser l'humanité, car il s'agit au fond de sa destinée. Notre science ne saurait chercher à faire accepter au XIXe siècle le dogme scolastique ordinaire relatif à ce point-là, elle reconnaîtra le bien-fondé de mainte dénégation, évitera les écueils de droite et de gauche, en se laissant guider par l'histoire, et s'efforcera de retenir la substance religieuse éternelle. Ainsi faisant, elle contribuera largement au progrès de l'Evangile et du règne de Dieu.

On est heureux de rencontrer dans ce travail des paroles comme celles qui terminent l'introduction de l'ouvrage ; un souffle de vraie et réelle piété, de bon mysticisme, fait du bien au milieu des discussions scientifiques. Seules, ces dernières dessèchent l'esprit et le cœur et prédisposent l'âme à s'autoriser méchamment de quelques négations pour légitimer la perversion morale. Lorsque, au contraire, nous sentons avoir affaire à un auteur avec lequel nous pourrions nous mettre à genoux dans un commun sentiment d'adoration et d'humilité, nous sommes remplis de confiance et ne craignons pas de nous égarer. Peut-être M. Ruetschi eût-il pu accentuer davantage la note religieuse, néanmoins elle existe dans son livre et nous pouvons le suivre avec assurance dans sa revue historique d'abord, dans son travail de démolition et de reconstruction plus tard. L'excursion, avec un tel guide, promet d'être intéressante.

I

Le sentiment religieux qui est au cœur du dogme ponérogonique traditionnel a revêtu ici, comme partout ailleurs, une enveloppe transitoire mais nécessaire à la propagation de l'idée. Cet élément matériel est le *récit de Genèse II et III* qui a

servi de thème à la spéculation ultérieure. L'homme y est présenté comme une créature possédant une innocence naïve et enfantine qui n'est toutefois pas l'indifférence absolue. Adam sait, en effet, qu'obéir à Dieu c'est le bien, mais cette connaissance est générale et ne fait pas encore sentir le besoin de devenir semblable à l'Eternel. Il n'est pas question de perfection originelle. L'homme est bientôt amené au péché par le désir de savoir, le doute et la défiance, et le sentiment de la transgression suit immédiatement, accompagné du châtiment.

Ce récit, sans valeur historique, demeure cependant comme une admirable peinture psychologique de l'origine du mal en nous. Le reste de l'A. T. ne semble pas l'avoir connu, il y contredit même et *plusieurs apocryphes* basent leur théorie ponérogonique de préférence sur Gen. VI, 1 sq., lambeau d'une tradition fort antique qui a son analogue dans les mythes de la Grèce. Le livre du Siracide fait le premier allusion à la narration jéhoviste et identifie le serpent de Gen. II avec le diable, ce que le récit biblique ne songe pas à faire. — Les rabbins connurent la divergence des récits de la Genèse, mais ils conclurent à l'existence de deux Adam, l'un céleste, parfait, le futur Messie, l'autre terrestre, le second Adam, l'initiateur du mal. Ils ne connaissent cependant pas un dualisme à la façon manichéenne, ni expressément une nécessité héréditaire du péché, quoique l'un des *kabbalistes* déjà laisse poindre la théorie augustinienne du ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον. Les docteurs juifs demeurent plutôt dans des systèmes où naturellement la propre justice suffit à tout. *Philon* peut être laissé de côté, son esprit est tout autre et il a eu peu d'influence.

Le grand apôtre des gentils est évidemment sous l'influence rabbinique avec ses théories de la σάρξ, cause du péché et des deux Adam. Toutefois pour lui, le Christ est bien un homme et l'image de Dieu n'est pas anéantie en nous par la chute. Paul croit au récit de la Genèse et à une relation, non cependant bien définie, entre la transgression primitive et la mort. Il est difficile, dit avec raison M. Ruetschi, de se faire une idée exacte du système paulinien, car il a varié avec le temps, et la plupart des théories ultérieures peuvent trouver dans ses épîtres

des passages en leur faveur. Certains chapitres reconnaissent que tous ne peuvent être rendus également responsables, parce qu'ils n'ont pas connu de commandement précis comme Adam ni de loi divine comme Moïse. Mais ailleurs l'apôtre parle d'une loi même pour les païens qui sont dès lors inexcusables. La désobéissance du premier homme a amené le péché à être peu à peu une puissance objective dans la nature humaine, Adam est l'initiateur du mal sur la terre. Mais Paul ne remonte pas plus haut et n'aborde pas la question métaphysique qui demeure intacte. Il affirme que Christ détruira la puissance de la σάρξ, par son πνεῦμα vivant en nous. On ne saurait nier qu'il y ait dans cette théorie de la σάρξ le germe du dogme augustinien, emprunté par Paul aux docteurs, de la kabbale. En résumé *l'apôtre paraît insister plus sur l'extension universelle du péché*, prouvée par l'idolâtrie et l'obscurcissement de la conscience morale, que *sur l'origine de ce phénomène*. La loi a manifesté une situation à laquelle Christ apporte le remède de la miséricorde de Dieu. Impossible de discuter ici l'interprétation donnée par le rapporteur à tel passage ; sa manière de voir est parfois contestable, néanmoins les conclusions tirées ne dépassent pas la vérité. Mais M. Ruetschi s'est borné aux quatre grandes épîtres, on comprend ses motifs, toutefois il s'est ainsi privé de bien des éléments qui eussent pu entrer en ligne de compte.

L'*Eglise gréco-orientale*, tout entière aux questions pratiques et christologiques, s'est peu occupée du problème du péché. Elle admit sans le discuter le récit de la Genèse, versa quelquefois dans l'antinomianisme, mais en général insista sur l'idée de grandeur de l'homme et de liberté morale. Nous sommes des créatures de Dieu, disait-on, des âmes d'origine céleste et descendons d'un seul couple premier. L'homme doit marcher vers l'idéal par un développement graduel, et la τελείωσις est non au commencement mais à la fin du voyage. C'est une pensée fort belle et digne d'être conservée. On allait même jusqu'à dire que tout homme naissant est dans l'état d'Adam *ante lapsum*. Cependant le péché n'était pas nié, mais expliqué comme un produit de la libre volonté. L'Eglise

d'Orient ne sait rien d'une iniquité primitive, reversible sur les descendants ; elle fut pélagienne et ne put dès lors résoudre la terrible question de l'universalité du péché. On accordait que l'homme est porté au mal, qu'il a de la propension pour l'iniquité depuis qu'il a laissé la vie des sens dominer sur celle de l'esprit. En revanche l'idée d'une perversion de la nature humaine fut repoussée comme attentatoire à la liberté morale. Théodore de Mopsueste explique l'universalité du mal par la faiblesse innée de l'homme, sa fragilité. Grégoire de Nysse y voit un effet de l'action du diable. Clément d'Alexandrie parle plutôt d'un attribut nécessaire à l'être fini. Origène est célèbre par son système platonicien d'après lequel l'universalité du péché s'explique par une chute survenue dans un monde antérieur. Il prétend ainsi rendre compte des faits en sauvegardant la liberté. Mais cette théorie fut avec raison repoussée. L'opinion générale est que l'homme, créé avec un *posse non mori*, aurait dû acquérir un *non posse mori* tandis que, par la faute d'Adam, il est tombé dans un *non posse non mori* qui peut s'étendre à l'âme elle-même. La théorie de l'immortalité conditionnelle que l'on ressuscite aujourd'hui semble avoir durant longtemps dominé les esprits de l'Eglise d'Orient, qui plus tard se figea pour toujours dans son orthodoxie actuelle.

L'*Eglise latine occidentale*, laissant de côté les questions théologiques, est poussée par un intérêt politique suprême, la domination cléricale, à exalter la culpabilité et l'incapacité humaine pour mettre d'autant plus haut les moyens de grâce qui ont leur source dans l'Eglise. La différence en Adam entre l'état d'innocence et celui de chute est violemment accusée. Ces deux situations morales sont opposées l'une à l'autre d'une manière absolue : le premier homme avait d'abord tout, il pouvait ne pas pécher, une simple aide de la grâce suffisait ; il perd tout d'un coup ces dons, sa supériorité, sa liberté, et sa nature est soumise au péché. Tertullien ouvre la voie avec son traducianisme matérialiste, *generatio enim tradux animae tradux est et peccati*, le péché est un *vitium originis* dont personne n'est indemne, il préexiste par Adam même à notre naissance. Toutefois, pour l'avocat africain, la nature primitive

est simplement obscurcie, non éteinte, et le mot fameux *anima naturaliter christiana* montre que Tertullien n'eût pas signé les idées de ses successeurs.

Le développement complet du système se réalise en Saint Augustin dans sa fameuse lutte contre Pélage, l'une des plus sérieuses qu'ait vue la chrétienté. L'évêque d'Hippone, d'abord manichéen, puis adepte des théories grecques, défend ensuite le sentiment religieux contre une morale peu élevée. Son adversaire représente le rationalisme vulgaire, la propre justice, mais aussi l'affirmation de la liberté morale. Pélage enseigne que l'homme actuel, créé mortel, doit se décider, et que l'exemple seul l'a perverti ; il n'y a pas de coulpe originelle, mais une propension native au péché ; l'aide de la grâce est un moyen plus ou moins nécessaire pour avancer, mais la nécessité absolue de la rédemption est niée. Augustin exagéra sa théorie en soutenant que l'homme postadamique n'a de liberté que pour faire le mal et en appelant les qualités des païens des *splendida vitia*. Il prétend toutefois ne pas vouloir excuser le péché et, tout en concevant le mal comme une négation, un défaut, une *carentia boni*, il n'entend pas l'amoindrir. Lorsqu'on lui demande si le péché étant nécessaire est encore imputable, il répond que l'état d'iniquité n'est pas seulement une conséquence de la transgression originelle, mais encore un péché dont l'homme s'est rendu personnellement coupable. Il est une punition de la faute d'Adam et un péché en soi.

Comme chacun le sait, ce singulier raisonnement s'appuyait sur une fausse interprétation de Rom. V, 12 ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, à quoi il faisait signifier que nous étions tous en Adam quand il a péché et que nous sommes responsables de sa faute. Nul n'ignore maintenant que ce ἐφ' ᾧ doit se traduire non par *in quo* (*Adamo*) mais par *in eo quod*, ou *propter quod omnes peccaverunt*. La traduction augustinienne était malheureusement déjà courante et pouvait servir de base à la discussion. L'humanité est une *massa perditionis*, que Dieu punit justement du péché d'Adam. C'est ainsi que l'évêque d'Hippone pouvait arriver à sa thèse centrale, la nécessité de la rédemption. Il confondait à tort le pélagianisme avec les idées des

Grecs ; car ceux-ci étaient plus sérieux que Pélage. Augustin pensait, comme plus tard Calvin, à la gloire de Dieu qui manifeste sa justice et sa miséricorde, mais il songeait plus encore à la domination ecclésiastique, dispensatrice unique des grâces nécessaires au salut (sacrements). Quoi qu'il en soit, et malgré de nombreux synodes favorables à Augustin, on vit la pratique se tourner contre lui et adopter le *semipélagianisme* de Jean Cassien et de Fauste de Rhegium. L'homme a une liberté débilitée mais non annulée ; l'image de Dieu en lui est affaiblie mais non détruite ; semblable à un malade, le pécheur a besoin d'un médecin, mais il doit l'appeler. Officiellement condamnée, cette doctrine n'en fut que plus généralement admise.

L'*Eglise catholique romaine* vit au moyen âge la dispute des nominalistes et des réalistes, mais quoique son dogme officiel fût solidaire du réalisme, elle condamna forcément les augustiniens purs, qui niaient le mérite des œuvres, ainsi que le panthéisme de Scot Erigène et l'hérésie d'Abélard faisant de la chute un moyen de progrès. Parmi les scolastiques les uns, ce sont les Dominicains, soutinrent que les perfections du *status integritatis* étaient naturelles à l'homme et insistèrent sur l'immense perte survenue, sur le changement de nature ; pour Anselme et les Franciscains, les dons de l'Eden sont déjà une grâce surnaturelle ; et niant au fond la prédestination et l'imputation du péché d'Adam, ils revinrent à Pélage. C'est cependant à eux que le concile de Trente donna raison, et leurs adversaires, *jansénistes* dans la suite, furent condamnés. L'Eglise ne toléra plus les divergences de vues sur ce point et interdit formellement l'idée de l'inutilité des bonnes œuvres pour le salut.

La *Réformation* reprit les idées d'Augustin, appuya sur l'absolue dépendance de l'homme envers Dieu et nia tout mérite des œuvres. Chez les *luthériens* on part du point de vue anthropologique, mystique et contemplatif, tandis que Calvin est plus théologique et pratique. La Formule de concorde affirme l'unité originelle de la race humaine, l'historicité de Gen. II-III, mais reprend l'idée que l'homme premier a perdu par la chute sa nature même ; il possédait auparavant l'ἀπαθεία,

l'*impassibilitas*, le *dominium externum*, tout en un mot; mais le péché a tout ruiné. L'homme n'a plus que la liberté du mal, il est incapable de faire le bien, ce qui est aussi un péché. Toutefois l'Eglise allemande repoussa la théorie de Flacius avec son mal-substance et se contenta de la comparaison de la lèpre qui attaque le corps sans être sa nature même. Au premier abord les adeptes de la confession d'Augsbourg acceptèrent toutes les idées augustiniennes, l'imputation du péché d'Adam, la double prédestination et l'Eglise seule médiatrice possible entre Dieu et l'homme. Mais Mélanchton parvint à faire insérer que l'élection divine n'avait lieu qu'ensuite d'une foi reconnue chez l'homme. Ce conditionnalisme de la prédestination renversait évidemment tout le système qui n'en fut pas moins imposé tel quel aux fidèles.

Les *calvinistes* songent à parler de Dieu plutôt que de l'homme, ils insistent sans cesse sur l'absolue dépendance et présentent le *status integritatis* lui-même comme une grâce. Le péché aussi remonte en dernière analyse à Dieu, et cependant l'homme est coupable. Cette doctrine du *decretum Dei horribile* n'engendra toutefois pas l'apathie morale, au contraire; elle a été poétisée par Milton, le chantre de cette dogmatique farouche qui compte tant de martyrs. Zwingli ne versa pas dans ce travers, il appelait le péché originel une faiblesse, une maladie, et non un acte coupable, il niait l'imputation du péché d'Adam et reconnaissait l'existence de lumières naturelles chez l'homme tombé. L'Eglise condamna officiellement ces idées, mais se laissa néanmoins influencer par elles; elle appela l'état actuel un *status miseriae* et non *corruptionis*, rejeta la condamnation des morts sans baptême et l'exorcisme, et parla des vertus des païens. En dernière analyse, dit-elle, Dieu est le maître; il a pu sauver les hommes comme il a voulu, même sans l'intervention de l'Evangile, si tel a été son bon plaisir.

L'orthodoxie réformée suscita bientôt des oppositions violentes qui se firent jour dans le socinianisme et l'arminianisme condamnés à Dordrecht. Rejetant la justice originelle et la perfection d'Adam, les *Remontrants* admirent simplement une

innocence négative, un état de non-péché primitif. La chute a amené un affaiblissement, une blessure morale, un penchant acquis au mal. Il n'y a pas de « péché originel » mais un « mal originel, » et la libre volonté de l'homme va au-devant de la grâce divine. Arminius niait énergiquement la prédestination, dogme qui lui paraissait blasphématoire et impie au plus haut point. Les *sociniens* vont plus loin, ne voient l'image de Dieu que dans la domination exercée par l'homme sur la nature et tombent dans le déisme. Point de perfection originelle, point de conséquences de la faute d'Adam, point de péché originel, mais simplement un penchant au mal. Le péché est extérieur à l'homme qui peut s'en débarrasser. La grâce est inutile. Ainsi les sociniens rabaissent l'homme dans ses caractères distinctifs et, d'autre part, le mettent trop haut en reprenant la vieille erreur morale de la propre justice. Ils attentèrent même à la vérité centrale de la dépendance absolue envers Dieu.

Le siècle de l'*Aufklärung* approche, avec son optimisme grossier et son pélagianisme superficiel. L'orthodoxie est attaquée de toutes parts au nom de la philosophie et de la religion par le rationalisme vulgaire de Wolff et des latitudinaristes anglais, comme aussi par le piétisme des Spener, des Wesley et des communautés qu'ils fondèrent. Ignorante et étroite, la dogmatique officielle lâche presque le contenu religieux des propositions anciennes pour s'attacher misérablement à défendre leur forme transitoire et l'historicité absolue des récits bibliques. Non moins fausses sont les idées de Rousseau qui place, lui aussi, l'idéal humain en arrière et propose le retour à la sauvagerie. Herder, presque seul, fait exception, il abandonne courageusement les mythes de la Genèse pour ne garder que leur signification morale : *de te fabula narratur*. Il invite l'homme à se souvenir de sa bassesse, d'une part, de l'idéal divin, de l'autre. Sa piété communicative, sa foi profonde et humble, ses belles espérances, font de lui le précurseur des meilleurs esprits du XIXe siècle et l'un des plus judicieux défenseurs de l'Evangile.

La philosophie et la théologie modernes apparaissent enfin avec Kant qui écrase le rationalisme vulgaire en étudiant à

fond l'homme moral. Le sage de Königsberg ne se soucia guère des dogmes de l'Eglise, mais renouvela cependant dans un bon sens les deux idées essentielles de la dignité humaine et du péché. Avec sa théorie de l'impératif catégorique, Kant avance l'idée de la noblesse native de l'homme ; il ne se préoccupe pas du récit de la Genèse, il en nie l'historicité, mais reconnaît, d'autre part, le penchant au mal comme un fait d'expérience; pas un ne fait le bien, dit-il, et même celui qui parfois l'accomplit est souvent conduit par des motifs peu avouables. — Fichte statue l'universalité du péché sans l'expliquer, il insiste sur la dignité de l'homme, sa liberté, et croit qu'il ferait le bien si l'état était normalement organisé et rendait pour ainsi dire la tentation impossible. Au reste, on sait que la liberté à la façon de Fichte est au fond la pire des nécessités. Il en est de même des systèmes de Schelling, Daub, Hégel, Marheinecke, etc... On y transforme le problème moral en une discussion de métaphysique; le péché est une simple antithèse, un moment nécessaire de l'être ; nous ne sommes plus ici sur un terrain religieux et ne pourrons jamais nous entendre avec de semblables adversaires. Strauss va plus loin encore et nie jusqu'à l'existence historique de Jésus-Christ, tandis que Zeller et Biedermann, tout en conservant des principes hégéliens, ont un sens religieux très développé. — Les excès de la spéculation amenèrent une réaction violente de l'empirisme et les philosophes commencèrent à s'appuyer sur les sciences naturelles. Schopenhauer et son disciple Ed. de Hartmann s'élèvent contre l'optimisme et proclament que le monde est le fruit d'une bêtise de l'inconscient. Ces systèmes n'ont pas la notion chrétienne du péché ; ils plaignent l'homme et son triste sort, mais ne le condamnent pas.

Schleiermacher a renouvelé la théologie avec sa théorie du sentiment religieux qui est simplement le sentiment de la dépendance absolue envers Dieu. Sa dogmatique veut se borner à la description du fait de la piété et de l'expérience chrétienne. Il laissera volontairement de côté ce qui sort de ce cadre, comme les données de l'histoire, les affirmations scientifiques et littéraires. Appliquée au problème du mal, cette méthode a

donné des résultats excellents. Aujourd'hui encore, elle a retenu sur la pente de l'incrédulité bien des esprits travaillés par les affirmations souvent irréfutables du positivisme et du matérialisme contemporains : Nous n'avons pas, dit le grand théologien allemand, à nous préoccuper de la question de l'origine du monde et du mal, cela n'a pas de rapport avec la piété actuelle, et d'ailleurs les critères nous manquent pour en juger. La perfection primitive est simplement le sentiment qu'a tout homme du fait qu'il est capable d'entrer en communion avec Dieu et de se développer dans ce sens. La nature de l'être humain tend à devenir l'habitat de l'Esprit-Saint, et cela s'est réalisé non en Adam, mais en Christ. Schleiermacher ne sait rien de la façon dont le péché est entré dans le monde ni d'un changement survenu à cette occasion. Il constate l'état actuel de l'espèce humaine et ne peut pas parler d'un état antérieur, d'ailleurs indéterminable et sans relation avec la réalité présente. Le péché est entré dans le premier homme comme en nous-mêmes, et il paraît avoir une double source : notre volonté et une action en dehors de nous. Le péché est le sentiment d'un trouble et d'un manque de réalisation de la conscience de Dieu en nous; la cause extérieure ci-dessus mentionnée est la résistance de la chair (σάρξ de Paul), de la nature inférieure à l'esprit, partie la plus élevée de notre être. Cette résistance ne vient pas de nous seulement, elle se forme par l'hérédité avant que nous ayons conscience de notre personnalité, ce n'est pas notre acte. A cela s'ajoute l'éveil de la vie des sens et le développement disproportionné de l'intelligence et de la volonté. Cette situation a été appelée du nom impropre de péché originel, elle est simplement une prédisposition au mal. Nous la comprenons en réfléchissant qu'il y a solidarité entre les hommes pour le mal comme pour le bien, et chaque acte de péché épaissit l'atmosphère morale d'iniquité dans laquelle nous vivons. Il y a même une solidarité dans la culpabilité et la peine. Le péché originel est cette incapacité générale et totale de faire le bien, c'est le besoin général de rédemption commun à tous les hommes, excepté au Rédempteur lui-même qui, pour cela seulement, échappe, selon

notre théologien, à la masse humaine et à la propension au mal. Christ doit être conçu parfait pour que l'humanité puisse croire à un triomphe possible sur le péché. Schleiermacher voit partout des grâces divines et ressuscite avec ses théories les belles pensées calvinistes sur la gloire de Dieu et sur son absolue puissance qui explique tout.

A. Schweizer cherche à déterminer plus complètement ce que Schleiermacher a volontairement négligé. La perfection primitive est la disposition naturelle à entrer en communion avec Dieu, et la rédemption est le passage de la religion légaliste à celle de la grâce. — Julius Müller, en revanche, ressuscite la théorie platonicienne d'une chute dans un monde antérieur; il prétend accorder encore une valeur historique à Gen. II, III. Nous avons plusieurs fois déjà écarté ce point de vue. — Rothe est l'auteur favori que suit le plus volontiers notre rapporteur. D'après ce théologien célèbre, l'homme doit se développer lentement, de bas en haut, mais le point de départ lui-même, quoique inférieur, est voulu de Dieu. Le sens religieux et le besoin de sanctification ne sont en nous qu'une virtualité qui doit devenir réalité par l'effort moral et aboutir ainsi à la constitution de l'homme parfait. Mais si le bien est ordonné dès l'abord, la personnalité qui doit l'accomplir ne vient qu'après, se dégageant de la nature à un moment où elle devrait déjà la dominer. Cette désharmonie, ce manque de symétrie dans le développement de l'homme, cette avance prise par la nature sur l'esprit, c'est le mal, et comme une semblable situation est nécessairement donnée chez tout homme, la réalisation du bien absolu est devenue impossible. Néanmoins la propension au mal n'est pas insurmontable, et notre être conserve une force de résistance morale qui lui fait sentir sa culpabilité lorsqu'il cède à la tentation. Ainsi Rothe, après avoir dit que toute tentative d'expliquer le péché, d'en donner la genèse, la raison suffisante, amène à la négation du péché lui-même qui se trouve expliqué, excusé, nié, Rothe cède au besoin de proposer sa solution et tombe sous le coup des reproches qu'il fait à ses adversaires. — Martensen, le célèbre évêque du Seeland, croit encore que la mort est la conséquence

du péché, mais il attribue l'origine du mal à l'orgueil autant qu'aux sens, ce qui est profondément vrai. L'humilité, dit-il, est le chemin par lequel l'homme du monde arrive à devenir homme de Dieu. Martensen croit que Christ serait venu quand même l'humanité n'aurait pas péché et il est résolument universaliste, disant que le salut est offert à tous les hommes. Avec beaucoup de timidité, mais cependant en fait et en réalité, cet auteur commence à s'éloigner des propositions intenables de la dogmatique officielle.

M. Ruetschi termine ici son exposé historique, il n'aborde donc pas les dogmes de l'école sensualiste moderne et ne discutera les théories qui se réclament des sciences naturelles que dans sa seconde partie, lorsqu'il démolira pour reconstruire. Il y a peut-être là un défaut de méthode, mais ce reproche n'est pas grave ; car les affirmations matérialistes sont trop actuelles pour se prêter à une exposition impartiale. Le combat contre elles dure encore; il appartient au présent et non au passé, à la discussion et non à l'histoire.

Les points importants de ce résumé sont la pensée de Paul, celles d'Augustin, de Calvin et des auteurs modernes, en particulier de Schleiermacher et de Rothe. Ils ont été traités avec étendue, sympathie et profondeur. Remarquons que M. Ruetschi n'a pas cherché à tirer trop à soi, exclusivement, la pensée du grand apôtre des gentils; après avoir dit que Paul expose plus volontiers le fait actuel du péché que les origines du mal, il avoue que dans la foule des passages qui traitent ces questions on ne serait pas trop embarrassé de trouver quelque verset qui vienne à l'appui des manières de voir les plus diverses et les plus opposées. Idée juste entre toutes et qu'il faudrait faire comprendre à la foule de ceux qui, ignorant systématiquement l'histoire, ne voient dans la Bible qu'une série de *dicta probantia* pour toutes les causes. Oui, c'est bien là la vérité. A coups de passages des Ecritures on peut prouver tout ce qu'on veut, parce que la Bible contient non pas un mais plusieurs systèmes. Bornons-nous à la prendre pour guide de notre développement moral, autrement dit religieux, et cessons de lui faire jouer un rôle d'arbitre entre

les diverses philosophies. Elle peut mieux que cela pour le bonheur de l'individu et de l'humanité.

II

Le dogme ecclésiastique de la chute repose sur un récit formel et tombe par là même sous le coup de la critique historique, car la Bible n'échappe pas plus qu'un autre document à l'obligation de prouver ce qu'elle avance. Mais ici la démonstration est impossible, car nous n'avons pas de sources sur les commencements du mal, sur des événements qui, d'après la chronologie orthodoxe, sont de 2500 ans antérieurs aux narrations qui nous les rapportent. M. Ruetschi admet les thèses de Wellhausen sur les livres attribués à Moïse et statue que le récit ponérogonique fait partie du Jéhoviste, recueil qui remonte à l'an 850 environ, avec une rédaction définitive quatre siècles plus tard. Cette narration s'est donc transmise oralement durant un temps fort long. Remarquons que tous les peuples ont des récits analogues et parlent d'un âge d'or primitif. Que faut-il penser de cette opinion ? Il est clair qu'avec une civilisation peu avancée, les occasions de faire le mal furent moins nombreuses, mais on peut cependant nier catégoriquement l'idée de perfection originelle. Sans doute, l'observateur qui étudie les peuples primitifs constate parfois une décadence évidente à certains égards. Ainsi la religion védique paraît supérieure au brahmanisme subséquent. Mais, en général, notre siècle tend à voir dans la marche de l'humanité, non pas un recul, mais un progrès continuel. Sortant de la grossièreté et de la barbarie, la race d'Adam s'avance d'un pas lent vers le but d'amour qui lui est assigné de Dieu. Les arrêts momentanés, les reculs indéniables que constate l'histoire n'effacent pas l'impression générale de marche vers le bien. Cela est évident au point de vue moral, la conscience s'est développée et repousse aujourd'hui ce qui lui semblait autrefois admissible. Les sciences naturelles montrent aussi que, dans le domaine matériel, l'humanité s'est toujours améliorée et a suivi son chemin, *per aspera ad astra*. L'âge d'or, s'il est une

réalité, doit donc être placé non pas en arrière, mais en avant, l'idéal est dans l'avenir plutôt que dans le passé. Ces propositions de la philosophie contemporaine semblent justes et bien difficilement attaquables, et les sciences naturelles opposent un veto formel à l'idée traditionnelle d'une chute de l'humanité.

L'idée que nous nous faisons du monde diffère d'ailleurs radicalement de la notion antique ; le point de vue qui met la terre au centre de l'univers a vécu et avec lui la croyance à une *creatio ex nihilo*. Darwin a prouvé que l'homme n'est qu'un anneau de la chaîne animale, qu'il s'est développé lentement, en partant d'un prototype inférieur. La notion même de création immédiate paraît intenable pour l'homme comme pour l'univers. Sans suivre un instant le darwinisme matérialiste, et tout en maintenant haut et ferme le sentiment religieux et ses postulats nécessaires, nous nous refusons à admettre l'idée grossièrement anthropopathique de la Genèse. Bien qu'elle soit plus commode, l'esprit sent que c'est faux. Une conception plus belle s'est fait jour et, renonçant à imaginer un Dieu semblable à nous, voit dans l'Eternel la force qui conditionne toute activité ; l'Etre suprême ne vient pas au monde directement pour le travailler, il ne nous apparaît qu'au travers de ses œuvres et dans la manifestation des lois absolues de la nature. Ces lois, expression immuable de la volonté d'En Haut, ont amené lentement l'homme à son état actuel.

Cet exposé du rapporteur de Leyde effraiera probablement maint lecteur qui se demandera si M. Ruetschi est encore chrétien et s'il ne se fait pas illusion à lui-même. Sans partager toutes les opinions ci-dessus énoncées, il nous semble prudent de ne pas juger l'homme sur le système, et tant qu'un auteur se réclamera de Christ, nous verrons en lui un frère. Nier absolument l'idée de chute nous paraît très risqué, c'est rejeter la nécessité de la rédemption, et bien des faits tendent à prouver que la sauvagerie, par exemple, est un état de décadence plutôt qu'une situation primitive. L'idée de progrès à laquelle tient avec raison l'écrivain ne contredit pas nécessairement la croyance à la chute, l'un peut fort bien être venu

après l'autre. Cependant on ne saurait que difficilement se soustraire au charme qu'exerce sur l'intelligence un système logique et régulier comme celui de Darwin et nous avouons que la notion de loi absolue, seule perçue par notre esprit, paraît cent fois préférable à l'anthropomorphisme de l'antiquité.

Le dogme orthodoxe d'une perfection native est donc intenable, car la conscience affirme que faire le bien est le résultat d'une libre activité et non un don magique. Comment d'ailleurs s'expliquer que, étant la sainteté même, Adam ait pu tomber? Comment admettre ensuite que ce seul acte ait transformé l'humanité entière et fait subitement de l'image de Dieu une image du diable? Le cœur ne se révolte-t-il pas à la seule idée d'une imputation du péché de notre premier père à tous ses descendants? Nier toute capacité pour le bien dans l'homme naturel, c'est contredire les faits; la loi morale est ainsi supprimée et remplacée par une magie venant d'En Haut; c'est la négation de la religion. Les adoucissements apportés au dogme officiel par les hérétiques aboutissent à nier le tout; remplacer la perfection primitive par un état d'innocence naïve, c'est renverser l'idée de la sainteté adamique; dire que l'homme indifférent d'abord s'est ensuite déterminé au mal, c'est faire de la chute un progrès; appeler le péché une maladie, un affaiblissement, c'est l'excuser et le nier. De toutes parts donc l'antique croyance tombe au rang des morts. Enterrons-la pour toujours.

La Bible elle-même y contredit formellement : Gen. II-IV ne parle pas de perfection originelle et statue en Adam une simple ignorance morale qui se manifeste par le manque de pudeur; pas de péché originel ni de transformation *post lapsum;* les délinquants sont simplement chassés du paradis et astreints au dur labeur. L'Ancien Testament ne mentionne pas une perte de l'image divine par la chute; au contraire, cf. Ps. VIII, il connaît une réelle capacité morale pour le bien, une responsabilité personnelle. D'autre part, les prophètes ne nient pas une solidarité morale dans le mal et la peine; cf. la doctrine du Hébed-Jahveh, Esaïe LIII. Ils avouaient aussi une prédisposition générale au péché; l'iniquité est un fait univer-

sel dont personne n'est exempt ; elle s'accroît rapidement, car la génération de Noé est déjà mûre pour la ruine. Le sentiment profond des droits et de la sainteté de Dieu appelle le péché une défection, une félonie, un adultère, un acte avant tout personnel. Cela n'empêche pas de constater que l'homme est induit au mal par sa nature finie, sa faiblesse qui l'excuse un peu. (Cf. Job, Ps. III, XIV, LXXVIII.) Ainsi l'Ancien Testament n'approuve pas le dogme ecclésiastique de la chute, il le nie même formellement. Le livre de la nouvelle alliance n'est pas plus concluant en faveur de l'orthodoxie ; Paul, nous l'avons vu, appelle l'homme naturel image de Dieu et sa théorie des τέκνα φύσει ὀργῆς ne cadre pas avec le reste du système; elle se trouve d'ailleurs dans une épître contestée, Eph. II, 3. L'apôtre Jacques donne encore moins que Paul prise au dogme ecclésiastique; d'après lui, l'origine du péché est dans le désir mauvais et jamais il ne parle d'imputation adamique. Jean rapporte l'origine du mal à Satan et non à notre premier père dont il parle peu. Jésus lui-même, d'après les synoptiques, ne sait rien d'une perfection native ou d'une source du péché en Adam. Il argumente du reste toujours aux points de vue du sentiment religieux et de la piété, et non en philosophe. Le péché est pour lui un fait, l'homme est méchant et son cœur mauvais ; hypocrite comme le pharisien, il se drape dans sa propre justice et cherche à se justifier. Cependant son iniquité n'est pas irrémédiable, l'enfant prodigue reste un enfant et l'observation montre les hommes dans des états moraux divers (parabole du semeur). Le Maître reconnaît aussi une solidarité dans le mal, une objectivisation, si l'on peut dire ainsi, de la puissance de l'iniquité, laquelle pèse sur l'humanité tout entière. Il y a même un endurcissement voulu de Dieu à l'égard du pécheur opiniâtre, et les humbles seuls seront sauvés! Néanmoins Jésus suppose en l'homme naturel une capacité pour le bien et le salut, il y fait appel et sait que l'homme le désire. Il nous fournira par ces idées un essai de solution du problème ici discuté.

On a peine à comprendre qu'un dogme qui contredit à la fois l'histoire et les sciences naturelles, la logique et la méta-

physique, la morale et la pédagogie, la religion elle-même, ait pu être accepté par des esprits comme Augustin et Calvin, Luther et Zwingli et ces huguenots austères, tous hommes d'un sentiment religieux profond, d'une vie pratique admirable. L'incroyable doctrine de la prédestination, loin d'amener l'apathie, fut pour ces intelligences un stimulant puissant. Qu'ont-ils donc vu dans ce dogme farouche de perdition originelle et héréditaire? A côté des circonstances du moment qui les ont amenés à accentuer telle idée, n'y a-t-il pas un élément sérieux dont nous pouvons faire notre profit?

Dès ses premiers pas, l'humanité sentit l'antithèse profonde existant entre son désir et son besoin de bonheur d'un côté, le malheur, le péché et l'incapacité d'en sortir de l'autre. Le panthéisme fait remonter l'antinomie à Dieu; le dualisme statue deux êtres suprêmes et ne place dès lors plus l'histoire en un terrain sûr; le théisme songe à accuser l'homme avant tout. Mais par là on ne fait que reculer la difficulté. Comment comprendre la chute d'une créature immédiate de Dieu? La doctrine de la prédestination prétendit résoudre le problème. Aujourd'hui elle nous paraît une monstruosité, et nous ne pouvons plus nous y fonder.

La critique pourrait arrêter ici M. Ruetschi et lui dire: Votre système des lois absolues de la nature, expression de la volonté de Dieu et principe de *toute* réalité comme aussi de *toute* activité, n'aboutit-il pas à faire remonter le mal à Dieu et n'est-ce pas *mutatis mutandis* le supralapsarisme complet? L'objection paraît difficile à réfuter, car elle atteint tous ceux qui prennent au sérieux le dogme schleiermacherien de la dépendance absolue. Quant à nous, nous ne reculerions pas devant cette conséquence. Le plan de Dieu nous paraît comparable à un échiquier, chaque case représente une loi éternellement voulue d'En Haut. Sous peine de n'être pas, l'homme ne saurait sortir du cadre imposé, et, d'autre part, il ne peut y agir qu'en subissant l'action d'une loi divine. La liberté consiste à pouvoir passer d'une case à l'autre, de l'action d'une loi à l'influence irrésistible d'une autre. Cette faculté elle-même est encore limitée par l'éducation et le tempérament, c'est-à-dire

par l'hérédité. Le joueur d'échecs qui laisse ses pièces sur une case exposée apprend bientôt à ses dépens que les règles générales du jeu s'appliquent partout. Ainsi l'homme qui se met dans une situation morale désapprouvée par la conscience connaît que la volonté divine agit ici encore ; il verra que le mal comme le bien sont réglés par des lois absolues. Dans ce sens-là, le mal remonte à Dieu, qui a de toute éternité prévu toutes les déterminations possibles. Nous exposons en toute humilité ces idées à l'auteur, en le priant de voir s'il n'y trouverait pas quelques pensées à recueillir.

Le grand tort de l'orthodoxie, dit avec raison M. Ruetschi, fut de n'avoir pas su distinguer dans le dogme la forme transitoire du contenu religieux éternel. Elle les a malheureusement rendus solidaires, ce qui a facilité les attaques. La piété ne doit pas se baser sur des thèses soumises à la critique historique, car elle sera bientôt en grand danger. Elle doit laisser aux sciences leur domaine, et ainsi circonscrites, les deux activités n'entreront pas en conflit. Les théories darwinistes sur l'origine de l'homme n'ont rien d'essentiellement antireligieux, car la communion avec le Père Céleste ne se préoccupe que de l'homme actuel, abstraction faite de son origine comme espèce. Nous estimons en conséquence qu'il faut résolument abandonner l'historicité des récits ponérogoniques de la Bible, y voir des mythes, et donner le tout à résoudre aux sciences de la nature. Laissons la question de l'homme primitif, nous n'en pouvons rien savoir, et tenons-nous-en au concept de l'homme en général, tel qu'il apparaît dans ses éléments immuables au travers de l'histoire. Nous ne nous préoccuperons donc que du rapport moral entre la créature et Dieu.

Une opposition existe en l'homme entre l'idée fondamentale de sa nature voulue de Dieu et la réalité qui ne répond pas à l'idée. Le sentiment de ce contraste est le péché. Jésus affirme cette antinomie, mais il l'a surmontée dans sa vie. L'Eglise prêche le fait de cette réconciliation avec le Dieu d'amour par Christ et la victoire sur l'iniquité. Il faut donc d'abord affirmer énergiquement ce contraste pour pouvoir le vaincre. La tradition a eu tort de matérialiser cette situation et d'en faire des

réalités extérieures, ce sont des phénomènes éternels, actuels et concomitants qui doivent être posés en même temps et non séparés. Ils constituent évidemment un dualisme que l'Eglise a prétendu surmonter en statuant que l'opposition n'est pas originelle, mais survenue ultérieurement à un moment de l'histoire. Elle a tort, cette idée est intenable, comme on l'a vu, mais il n'en subsiste pas moins que l'antinomie statuée est une réalité qui se manifeste seulement dans le devenir. Paul pense semblablement lorsqu'il montre en chacun de nous la naissance du péché, et toute la Bible est avec lui. Les deux termes du problème coexistent sans doute, mais non attribuables, comme le veulent les documents symboliques, le premier uniquement à l'homme primitif, le second à l'humanité ultérieure. Ils coexistent plutôt dans chaque individu et y constituent une histoire de son développement moral.

Ici se présente un adversaire contemporain, la tendance antitéléologique avec laquelle notre système est évidemment incompatible ; mais cette philosophie positiviste est loin d'avoir fait ses preuves, et nombre de penseurs la taxent d'antiscientifique, nous ne discuterons donc pas avec elle.

Nous croyons, dit M. Ruetschi, que l'homme a été créé de Dieu, raison dernière de toute réalité. Nous n'admettons toutefois pas une création immédiate, ce serait un anthropomorphisme grossier ; c'est plutôt un développement lent sur une base donnée, comme l'enseigne le darwinisme et conformément aux lois de la nature. Nous ne sentons même nullement le besoin d'affirmer l'existence historique d'un premier homme. Dieu a donné à chaque créature le principe du progrès ultérieur, la *potentia* de devenir homme par la communion avec Lui. De même relativement au mal, nous distinguons ce qui est donné dans l'individu à sa naissance, de ce qui est acquis ultérieurement. On nous dira qu'avec le système darwiniste il faut bien que ce qui se développe dans la réalité soit préexistant dans la virtualité et que nous sommes ainsi ramenés au dualisme. Nous ne le croyons pas, car la situation sera toute différente, quantitativement et qualitativement même, aux deux extrémités du procès. L'élément de la volonté morale,

survenant, triomphe de la contradiction. Elle n'existe qu'en apparence entre le *fait religieux et moral*, aspiration à Dieu et au bien, désir de la perfection, et le *fait physico-psychique*, la propension au mal, sa nécessité même, la possibilité certaine de résister à Dieu et de pécher. Ces deux virtualités sont-elles également innées, ou bien l'une est-elle la négation de l'autre comme aussi sa condition d'être? Telle est la question qu'il faut résoudre et à laquelle nous essayerons de répondre pour terminer.

Personne ne songe à nier la conscience morale, base de toute activité; le christianisme y voit une aspiration à Dieu et au bien, et c'est là l'image divine que Jésus présuppose en l'homme. Nous sommes de la race de Dieu et même destinés à devenir parfaits comme Lui. C'est là le vrai titre de noblesse de l'humanité, ce qui la distingue du reste de la nature et donne à sa vie un prix infini. Mais en fait le développement que comporte cette faculté doit être précédé du progrès extérieur, de la formation du corps et de l'intelligence, vases nécessaires pour le contenu précieux qui doit y être mis. L'homme apprend d'abord à connaître son moi et ses aptitudes avant de les exercer. L'éducation vient ici de plus mettre son empreinte et façonner, de concert avec l'hérédité, le type définitif. La tâche est bien grande pour parvenir à la parfaite stature de Christ, car nous ne nous contentons pas du pur impératif catégorique, nous considérons l'idéal réalisé en Jésus et le devoir grandit du triomphe obtenu ; la tâche s'étend chaque jour, jamais elle n'est achevée, et le sentiment religieux nous pousse toujours plus à rechercher une communion intime avec Dieu, à devenir l'habitation du Saint-Esprit. Le Père Céleste se révélera à nous dans la mesure où nous nous approcherons de Lui, et par Christ nous aurons sa grâce, la participation à l'idéal absolu, la paix intérieure et la vie éternelle. Des sentiments semblables ont poussé les anciens huguenots à affirmer leur *decretum Dei aeternum*. L'homme qui vit en Dieu et s'écrie à genoux ἀββᾶ sent que, s'il le veut, cet état de profond bonheur ne se perdra jamais (*gratia inamissibilis*). Il y voit avec raison une œuvre de Dieu en lui, c'est le Père qui a donné la

base et la réalisation, la volonté et l'exécution (*gratia irresistibilis*). La possession de cette joie divine, suprême assurance du salut, fut le but que se proposaient les efforts de nos pères. Ainsi s'explique le fait qu'une doctrine comme le supralapsarisme, loin d'engendrer l'apathie morale et religieuse, a produit des héros. Sans admettre les formules de la symbolique réformée, notre siècle ne pourrait que gagner à imiter Christ dans ces austères hérétiques sacrifiés par Rome à sa soif d'ambition, de despotisme et de vengeance.

Nombre d'auteurs cherchent dans cette question à éviter avant tout d'attribuer l'origine du mal à Dieu. Mais si la liberté rend peut-être compte du péché formel, elle n'explique pas le mal, fait qui semble plutôt en dehors de l'individu et participe à l'absolue nécessité. Quoi qu'on dise, Dieu a certainement voulu la possibilité du péché, le mal remonte donc à Lui. Avec Rothe, M. Ruetschi affirme que le dualisme entre le bien et le mal est surmonté métaphysiquement si l'on réfléchit à l'origine psychologique du péché. Ce phénomène apparaît dans le passage d'un état d'indétermination morale des besoins naturels au mal positif. Le désir sensuel, le manger et le boire, par exemple, n'est pas mauvais en soi, il est une simple excitation du sentiment joyeux de la force de la vie ; mais la transgression apparaît lorsque ces vœux sont réalisés pour eux-mêmes et indépendamment des autres formes de l'activité. L'amour-propre est d'abord une affirmation légitime du moi en face du monde, il devient un mal lorsqu'il tombe dans l'exclusivisme. Il n'y a donc aucune notion péjorative dans la donnée première émanée de Dieu, l'antithèse ultérieure seule cause le péché.

Mais où et quand et pourquoi le mal sort-il d'une situation semblable ? Pourquoi cette transformation dans un sens pervers ?

Lorsque l'esprit commence à se développer, il se trouve en face du côté extérieur de l'homme arrivé avant lui à sa complète réalisation. Suivant la vraie impulsion, l'âme exige du corps une soumission parfaite, elle veut voir dans son enveloppe un instrument docile qui, loin de l'empêcher, l'aide à

s'élever au-dessus de la nature, et lui permette de se conformer à la loi morale qui apparaît en cet instant même par le fait du contact avec le corps. Jusqu'ici l'homme n'a pas agi ; mais lorsque l'esprit veut réaliser son idéal, le côté extérieur de notre être résiste et n'accepte pas cette invasion d'un étranger dans son domaine. Une contradiction surgit alors entre l'activité morale et les appétits de la chair, et le désir naît d'enfreindre la loi. (Rom. VII, 7, 8.) Cette description psychologique est celle de Paul, elle est vraie et profonde à tous égards. Le mal vient ainsi de Dieu, sans doute, en dernière analyse, car Il donne les éléments du procès, mais ces éléments sont bons en eux-mêmes, leur opposition seule amène le péché, le développement du mal est conditionné par celui du bien et vice-versa. On nous dira : Cette antinomie elle-même n'est-elle pas déjà un mal, ce désir de désobéir à l'ordre moral n'est-il pas un péché ? Oui, cette prédisposition à dominer est certainement un mal, et la conscience le perçoit ainsi en face de la destinée à réaliser. C'est quelque chose qui ne devrait pas être, un mal moral. Néanmoins les désirs de la chair en soi ne sont pas mauvais, ils appartiennent à l'être normal. Toute tentative de rejeter sur le corps l'origine du mal fait de Dieu la source du péché et tombe dans le dualisme. Cependant l'apparition du désir qui s'oppose à l'esprit est déplorée comme un mal par la conscience, elle y voit avec raison la base du péché sans même que des actes de transgression positive la suivent toujours. L'Eglise fait donc bien d'affirmer un mal primitif et héréditaire qui précède les péchés particuliers et les conditionne. C'est la *concupiscentia* des dogmaticiens. D'autre part, elle a tort de faire de ce mal un péché positif, un phénomène comportant culpabilité et peine. Il n'y a pas de *péché héréditaire*, nécessaire, inévitable, un péché obligatoire ne serait pas imputable, ne serait pas un péché. On s'exprime inexactement en employant le mot *mal*, ἁμαρτία, pour le mot *péché*, παράβασις, transgression, quoique Paul fasse parfois la confusion. Le péché, au sens vrai, est un égarement, le fait de manquer un but. Toutefois n'oublions pas que la disposition à l'iniquité peut, par une série d'actes contraires au bien, se renforcer,

s'aiguiser, devenir plus qu'un penchant, un défaut, un mal, arriver à être une impureté positive. Le mal, s'ancrant dans l'homme, devient péché. C'est pourquoi l'homme cherche à s'en débarrasser, ce qui explique bien des cérémonies religieuses, comme sacrifices, vœux, offerts pour un peuple entier sans qu'il y soit mentionné des transgressions positives. Le mal n'est pas le péché, mais à chaque instant il le devient, se renforce et a plus d'énergie pour continuer à le devenir.

C'est ainsi que l'homme est en proie à une situation créée de Dieu, de laquelle ressort nécessairement une lutte terrible et, en fait toujours, le mal et le péché. L'état de chacun de nous est voulu par le Créateur sans qu'on puisse faire du Père céleste l'auteur du mal, car ce qu'Il donne est en soi un bien. Le conflit existe en tout homme, et Dieu veut que, par notre liberté, nous nous déterminions au bien. C'est ce qu'a fait Jésus-Christ, qui, tenté comme nous, sollicité entre les contraires, s'est toujours décidé pour la bonne voie, quoiqu'il ne fût pas plus que nous exempt du mal originel. Notre âme doit maintenant avoir pour idéal de se conformer à l'exemple du Maître. Mais l'homme restera dans sa situation critique, dans son incapacité de faire la volonté du Père, aussi longtemps qu'il n'aura pas acquis la vraie liberté, celle du bien. Actuellement la loi divine lui paraît venir du dehors, attenter à sa personne, il veut être indépendant à son égard et tombe dans le mal. La synthèse définitive et le bonheur ne surviendront que lorsque la loi naturelle de notre être sera remplacée par celle de Dieu et que nous sacrifierons tout à ce but suprême.

Ainsi l'homme n'arrivera pas seul à la vraie liberté et à la solution de la contradiction qui le tourmente. Un autre doit agir en lui, et dans la mesure où il s'appropriera la loi divine, où il ne la considérera pas comme transcendante, il parviendra au but. La religion est donc le seul moyen de conquérir le bonheur, car elle est la parfaite liberté dans le sentiment de la dépendance absolue, dans le don de soi-même à Dieu, dans la foi et la charité. On n'atteint à cette hauteur qu'après un développement lent et approprié à chaque caractère, en sorte qu'il est inutile de tenter une fixation rigide et immuable de l'*ordo salutis*. Jésus nous a précédés dans cette voie ; dans la

communion avec Lui, nous avons la vie éternelle et la liberté ; saisissons Sa main et Il nous entraînera sur la voie qui mène au trône de la miséricorde, du pardon et de la paix. Le Maître est ainsi pour tous le Sauveur, l'Initiateur de tout bien et Son esprit doit tout transformer. Il donne d'abord le principe de la rénovation, l'assurance du salut, puis la force supérieure agit toujours davantage et métamorphose une à une toutes les activités de l'être en les pénétrant de l'esprit de sanctification. Cette base, condition du développement ultérieur, est le sentiment de la filialité divine, la conviction que Dieu nous agrée comme ses enfants. Ainsi se rétablit le vrai homme et l'homme vrai ; christianisme est synonyme de progrès assuré, de civilisation, d'espoir pour le temps présent et pour l'éternité.

Le péché a donc pour cause dernière le mal, qui est une disharmonie des forces de l'homme, mais il exige pour être perpétré et imputable une décision formelle de la volonté. Quoiqu'il soit puissant, que, faiblesse et incapacité d'abord, il s'objective ensuite et pèse lourdement sur l'humanité, nous croyons cependant fermement qu'il sera vaincu. M. Ruetschi admet la doctrine de l'ἀποκατάστασις πάντων, c'est-à-dire le rétablissement final. La puissance de Dieu parviendra à force d'amour à se rendre maître de tous les cœurs et de toutes les activités de la vie sociale et des déterminations individuelles.

Peu de personnes contesteront ces conclusions excellentes de l'auteur. Le problème peut demeurer sans solution théorique ; mais, en fait, celui qui se met à genoux et fait devant Dieu le compte de ses voies, a obtenu la seule chose nécessaire. Il constate le mal en lui, se manifestant par le péché, il reconnaît son incapacité pour réaliser complètement la loi divine. Amené ainsi au sentiment de sa culpabilité et de son impuissance morale, il saisira avec ferveur le salut dont Jésus est la source et possédera le bonheur dans la mesure où on peut le goûter ici-bas. Affirmer le mal, le péché et les conclusions antipélagiennes de l'expérience religieuse, insister sur la repentance, la conversion, la nouvelle naissance et la sanctification, telles sont et demeureront pour tout chrétien sincère les vérités capitales.

Accorderons-nous à M. Ruetschi qu'il a surmonté avec sa théorie le dualisme qu'il a si bien signalé ? Il est impossible

d'aller jusque-là. Sans doute, il est exact de faire remarquer que les éléments psychologiques d'où sort le péché ne sont pas mauvais en eux-mêmes. Dieu n'est pas l'auteur du mal, en ce sens qu'il n'a pas créé de substance chargée de le produire. Le corps de l'homme aussi ne contient aucun membre dont la fonction propre soit de faire souffrir, mais tous les organes physiques peuvent être porteurs de la douleur. Ainsi les données sont bonnes, venant de Dieu, mais comment se représenter alors que le mal surgisse et apparaisse dans un milieu ainsi constitué ? Il faut, à notre avis, renoncer à une solution philosophique, désespérer de trouver jamais une explication complète. Car *expliquer*, c'est *explicare*, développer les plis d'une étoffe, par exemple, de telle façon que le tissu se révèle entièrement aux yeux comme un tout, un agencement parfait, sans solution de continuité et où chaque fil est la condition de l'ensemble. Faire cela pour le péché, c'est donner à ce phénomène une raison suffisante, en rendre compte par l'enchaînement des causes et des effets ; l'expliquer, c'est l'excuser, le pallier, le nier.

Faire intervenir la volonté libre comme source véritable du péché n'est, en effet, qu'une manière d'avouer sa défaite. La détermination morale n'est pas une cause dans le sens ordinaire du mot, c'est un élément incalculable qui déjoue toutes les prévisions et déroute toutes les suppositions. Dire que le péché a pour origine le libre arbitre humain, c'est donc renoncer à donner à cette terrible réalité une cause suffisante, c'est faire d'elle un accident, un phénomène inexplicable pour la raison. M. Ruetschi ne paraît pas avouer cette conclusion qui s'impose cependant à tous ceux qui prennent comme lui au sérieux le fait du péché. Notre raison en sera humiliée, mais notre conscience nous approuvera.

L'homme, dit en terminant M. Ruetschi, est poussière, produit de l'hérédité corporelle et spirituelle, mais il est aussi le porteur de l'esprit de Dieu, qu'il doit manifester par la lutte contre le mal. Tant que Dieu ne luttera pas en nous, nous serons battus. Aussi Athanase avait-il compris l'Evangile quand il disait : Θεὸς ἐνανθρώπησεν ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν. A. AIGROZ.

BULLETIN

THÉOLOGIE

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Trois dictionnaires.

Une bonne nouvelle pour commencer : la dernière livraison de l'excellent DICTIONNAIRE D'ANTIQUITÉS BIBLIQUES publié sous la direction de M. le professeur Riehm, de Halle, vient enfin de parvenir aux souscripteurs[1]. Ce fascicule clôt dignement toute la série. Parmi les principaux articles nous remarquons les suivants qui ont pour auteur M. Riehm lui-même : *Wehr und Waffen* (armes), *Wein und Weinbau* (vin et viticulture), *Weise* (sages), *Winde* (vents), *Witterung* (temps et température), *Wolken-und Feuersäule* (colonne de nuée et de feu), *Zahlen* (nombres), *Zehnten* (dîmes), *Zeichen und Wunder* (signes et miracles), *Zeitrechnung* (chronologie biblique). En fait de contributions fournies par divers collaborateurs, signalons celles de MM. Kamphausen : *Weberei* (tisseranderie), *Zelt* (tente) ; — Franz Delitzsch : *Webebrote*, etc. (tout ce qui concerne le rite de la thenouphah, les offrandes dites « agitées ») ; — Kleinert : *Zauberei* (magie) ; — Schurer : *Zerstreuung* (Diaspora juive) ; — Mühlau : *Zion* ; — Ebers : *Zoan* (ville d'Egypte) ; — Beyschlag : *Zungenreden* (glossolalie). Les illustrations insérées dans le texte sont nombreuses et bien choisies ; une belle planche hors texte offre une vue chro-

[1] *Handwörterbuch des biblischen Alterthums* für gebildete Bibelleser. Neunzehnte Lieferung (Schluss). Bielefeld et Leipzig, Velhagen & Klasing, 1884. Pages 1729 à 1849 et XV pages.

molithographique du jardin de Gethsémané. Le fascicule se termine par quelques pages de corrections et de suppléments et par une explication des titres de livres cités en abrégé dans le corps du dictionnaire.

Dans un *dernier propos*, l'éditeur s'excuse et s'explique au sujet des proportions imprévues que l'œuvre a prises pendant le cours de sa publication (19 livraisons au lieu de 12, soit environ 1850 pages compactes à deux colonnes au lieu de 1100 à 1200) et de la lenteur avec laquelle elle a paru (au lieu de paraître dans l'espace de deux ans, elle a réalisé le *nonum prematur in annum*). Maintenant que l'ouvrage est complet, ses possesseurs ne songeront à se plaindre ni de ces retards ni de l'épaisseur du volume ; même ceux qui étaient tentés parfois de s'écrier *quousque tandem !* pardonneront de grand cœur et, en esprit, serreront chaleureusement la main du savant et sympathique professeur de Halle, en signe de félicitation et de reconnaissance. Non seulement les « lecteurs cultivés de la Bible », mais encore, mais surtout les théologiens ne pourront désormais se passer de ce dictionnaire dont la valeur scientifique est indiscutable. Il ne s'agit pas là, en effet, d'une simple compilation, d'une œuvre de seconde ou de troisième main. Des hommes spéciaux, d'une compétence reconnue, ont déposé dans ces colonnes le fruit de leurs recherches personnelles, le résultat d'études en partie inédites. Il a été tenu grand compte des trouvailles égyptologiques et assyriologiques. Un souffle de piété saine et large se fait partout sentir. Respect de la parole de Dieu, indépendance à l'égard des traditions humaines, usage franc mais circonspect de la critique biblique : tels sont les principes qui ont guidé les collaborateurs. Cet esprit de modération et de circonspection a présidé en particulier à la composition des articles relatifs à l'histoire et aux institutions d'Israël, où il s'agissait d'aborder les questions soulevées par la jeune école critique. Avec l'auteur du dictionnaire nous partageons la conviction que cette publication « contribuera à faire apprécier à leur juste valeur, soit la conception de l'histoire et de la vie spirituelle du peuple de l'ancienne alliance qui, à tort, passe déjà pour vieillie aux yeux de plusieurs, soit ceux des résultats nouveaux de l'investigation critique qui peuvent soutenir l'épreuve, et qu'ainsi elle concourra

pour sa part à ce que du conflit des opinions se dégage une connaissance plus complète du véritable état des choses. »

* * *

Le dictionnaire de l'antiquité biblique commençait à paraître l'année même où fut achevé le lexique biblique, en cinq volumes, du docteur Schenkel. (Voy. *Revue de théologie et de philosophie* de 1875, pag. 468 sq.). De même l'année qui voit se terminer la publication du dictionnaire de M. Riehm, a vu se succéder les premiers fascicules d'une nouvelle publication du même genre. Nous voulons parler du BIBELLEXICON DE CALW, publié sous la direction du licencié P. Zeller, diacre à Waiblingen, l'un des rédacteurs de la Revue théologique du Wurtemberg, et avec le concours de vingt et quelques collaborateurs parmi lesquels figurent, à côté de bon nombre de wurtembergeois, MM. Delitzsch, fils, l'assyriologue de Leipzig, F. Godet à Neuchâtel, d'Orelli à Bâle, A. Schlatter à Berne. La première livraison de ce nouveau lexique biblique a été annoncée ici même dans le numéro de janvier. Depuis lors, quatre livraisons ont paru à de courts intervalles. La dernière publiée, la cinquième, va jusqu'à la page 592 et à l'article *Mittler* (médiateur). Les éditeurs pensent que l'ouvrage pourra s'achever en huit livraisons à 1 marc, ce qui porterait le prix du volume entier à environ 10 francs, tandis que les deux tomes de Riehm reviennent à près de quarante francs.

Le *Bibellexikon*, édité par la société bien connue de Calw, a un caractère plus populaire. Il s'adresse à tous les lecteurs de la Bible « qui réfléchissent ». Les articles sont sensiblement plus courts; ainsi l'article *Erstlinge* (prémices) qui remplit plus de deux colonnes dans le dictionnaire de Riehm, ne tient guère qu'une demi-colonne dans le lexique biblique. L'article *Jérusalem* est environ trois fois moins long dans ce dernier. Même proportion à peu près pour l'article *Heuschrecken* (sauterelles). Les *Amalékites*, dans l'un, sont traités en vingt lignes; dans l'autre ils occupent largement deux colonnes (y compris une petite carte de leur pays). L'écart est moins considérable pour l'article *David*; ici deux pages et demie, là cinq et demie. Dans l'un et l'autre le texte est interrompu par de bonnes illustrations, et, chose remarquable, ces

illustrations, quoique se rapportant souvent aux mêmes sujets, sont rarement identiques, de sorte qu'à cet égard, comme à plusieurs autres, les deux ouvrages se complètent avantageusement.

Ce qui distingue principalement le lexique de Calw, c'est qu'il embrasse un champ plus vaste. Tandis que le dictionnaire de Riehm ne veut être qu'un dictionnaire d'*antiquités*, c'est-à-dire d'histoire, de géographie, d'ethnographie, d'histoire naturelle et d'archéologie bibliques, tandis que, pour parler avec son éditeur, le contenu de ses articles ne dépasse guère l'enceinte des parvis du sanctuaire, le lexique biblique pénètre aussi dans l'intérieur, il veut conduire ses lecteurs jusqu'au saint des saints. En d'autres termes, et pour parler sans figure, il fait rentrer dans ses cadres non seulement l'isagogique ou l'histoire littéraire des écrits bibliques, mais la dogmatique et la morale scripturaire, les *Lehrbegriffe* de la Bible, pour employer un terme cher aux allemands, mais difficile à rendre dans notre langue. On y trouvera donc des articles plus ou moins étendus, non seulement sur des sujets tels que l'*antéchrist* (Godet), le *Fils de l'homme* (Braun à Calw), le *Messie* (Th. Oehler), l'idée de la *sainteté* (Th. Hermann), mais sur les notions de *extérieur et intérieur* (id.) ou sur les divers emplois du verbe « demeurer », *bleiben* (id.), du mot *cœur*, etc. Le titre de *lexique*, comme on le voit, n'est pas un titre usurpé ; l'ouvrage répond bien à l'attente que ce titre éveille, en expliquant aussi les termes et locutions propres au *langage* biblique. Inutile de remarquer combien cet élément proprement lexicologique est utile pour faciliter au lecteur, spécialement au laïque, l'intelligence de la Parole divine, pour lui permettre de saisir la vraie pensée des écrivains sacrés et la profonde unité d'esprit qui règne, au milieu des plus grandes divergences, parmi les organes humains de la révélation.

Avec cela les droits, sacrés aussi, de la vérité historique, et par conséquent de la critique, ne sont point méconnus. Plusieurs trouveront sans doute que, à cet égard, les auteurs du *Bibellexikon* ont usé d'une prudence extrême. Mais la glace est rompue. Je n'en veux pour preuve que l'article sur *Esaïe*, dont l'auteur (Fr. Roos) plaide pour la provenance ésaïanique des chapitres XL à LXVI, mais qui est apostillé par un autre collaborateur lequel fait valoir

les arguments favorables à « l'autre manière de voir » ; puis surtout l'article *Daniel*, de M. d'Orelli. « Des indices de forme et de fond, y lisons-nous, attestent d'une manière *immméconnaissable* (unverkennbar) que notre livre, tel que nous le possédons, n'a été écrit qu'au temps d'Antiochus Epiphanès, et c'est sans doute ce qui explique la place où il est relégué dans le canon hébreu. Mais, ajoute l'auteur, cela n'empêche pas, en premier lieu, que le contenu du livre, pour l'essentiel, ne provienne d'une époque plus ancienne, de telle sorte que des traditions daniéliques, tant historiques que prophétiques, s'y trouveraient recueillies... et, en second lieu, que la portée de ces visions ne dépasse de beaucoup l'époque des Machabées. » Souhaitons à cette utile publication de nombreux lecteurs ainsi qu'un heureux et prompt achèvement.

* * *

Nous n'en avons pas fini avec les dictionnaires. « Notre siècle, dit M. le pasteur Jean-Augustin Bost, aime les dictionnaires. » Et il a voulu, lui aussi, répondre à cette voix du siècle. Chacun sait qu'en 1849 déjà il nous a dotés d'un *Dictionnaire de la Bible ou concordance raisonnée des Saintes Ecritures*, et qu'en 1865 il a paru de cet ouvrage une seconde édition, revue et augmentée. A peine avait-elle vu le jour que le vaillant pasteur se mit en devoir de composer un DICTIONNAIRE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE. En effet, la préface de la seconde édition du dictionnaire de la Bible est datée du 3 janvier 1865, et dès le 9 mai de la même année, après un repos de quatre mois seulement, M. Bost remettait la main à l'œuvre et écrivait les premières lignes du nouveau recueil qui vient de paraître en 1006 grandes pages à deux colonnes[1].

Une pareille ardeur au travail, inspirée par « le désir de laisser à l'Eglise un souvenir utile », en la faisant profiter sous une forme simple et commode du « développement extraordinaire qu'ont pris depuis une cinquantaine d'années les sciences historiques, » mérite en tout état de cause notre admiration et notre gratitude. M. le pasteur Bost a d'autant plus de droits à cet hommage que les quarante collaborateurs, sur lesquels il comptait en débutant, ne

[1] Paris, chez Fischbacher et chez Grassart ; Genève, chez Beroud & Cie, 1884.

lui ont prêté qu'un concours « surtout moral », se traduisant en « bons conseils ». « Sauf quelques amis de la dernière heure (tels sans doute que M. P. G., l'auteur de l'article sur la Nobla *Leycson*), je ne puis, dit-il, nommer comme m'ayant secondé d'une manière efficace et un peu suivie que mon regretté fils, le pasteur Hermann Bost, à Anduze, qui, chargé d'une immense paroisse et d'une consistoriale à relever, trouvait cependant encore le moyen de m'envoyer, surtout sur la patristique, des articles qui seront appréciés. »

On peut mesurer d'après ces confidences la somme de travail et de persévérance qu'a dû dépenser l'honorable pasteur genevois, au milieu de ses autres occupations, pour résumer par ordre alphabétique, dans quelques milliers d'articles, l'*Histoire de tous les papes et antipapes, celle des conciles, des Pères de l'Eglise, des principaux docteurs, des hérétiques et des hérésies, des sectes, des missionnaires, des martyrs, des précurseurs de la Réforme, des théologiens, des villes qui ont joué un rôle dans l'histoire de l'Eglise*, etc. Ainsi s'exprime le sous-titre, et cette énumération est loin d'être complète ; car aux articles historiques et biographiques proprement dits, qui font de son dictionnaire « un Bouillet ecclésiastique, » l'auteur a mêlé un assez grand nombre d'articles généraux, dont plusieurs rentrent plutôt dans la théologie biblique, la dogmatique, la morale, etc., tels que : *culte, édification, enthousiasme, foi, guerre, irréligiosité, justification, nature, péché, religion.*

Le dictionnaire donne ainsi plus que ne ferait attendre son titre. Loin de restreindre son domaine, M. Bost l'a étendu jusqu'à ses extrêmes limites. Il les a même en plus d'un point dépassées, et ce sera là la première des critiques que nous nous permettrons de lui présenter. On se demande, par exemple, ce que vient faire dans un dictionnaire d'*histoire ecclésiastique* (il s'agit bien entendu de l'histoire de l'Eglise *chrétienne*, et non de l'histoire de l'Eglise dans le sens des anciens théologiens, d'après lequel elle embrassait aussi l'histoire de l'ancienne alliance), on se demande, dis-je, ce que vient faire ici un article sur *Mésa* et le (*sic !*) stèle de ce roi de Moab. On voudrait savoir pareillement à quel titre la faveur de toute une colonne est accordée au phénicien *Sanchoniathon*. Et

que dire, en fait d'*histoire ecclésiastique*, d'un article comme celui-ci :

« *Colère* de Dieu, l'une des expressions anthropopathiques le plus souvent employées dans la Bible, surtout dans l'Ancien Testament, pour représenter en langage d'homme le sentiment qu'inspire à Dieu la vue du mal et du péché. La colère est ordinairement l'expression d'un sentiment mauvais ; cependant elle peut être quelquefois considérée comme juste, légitime et sainte ; dans ce cas on emploierait plutôt le mot d'indignation, mais c'est à peu près la même chose. En parlant de Dieu, les auteurs sacrés veulent désigner simplement, de manière à le faire comprendre à l'homme, le déplaisir que lui causent des actes contraires à sa sainteté et au but qu'il se propose dans le gouvernement du monde ; il s'y rattache en même temps une idée de justice, par conséquent de châtiment, v. Ex. XXXII, 10 ; Jug. VI, 39 ; Job IX, 13 ; Math. III, 7 ; Rom. I, 18 ; Eph. V, 6. Cf. IV, 26 ; Apoc. VI, 16. »

Ne semble-t-il pas que cet article, qui ne dit mot des idées et des controverses auxquelles la « colère de Dieu » a donné lieu dans l'Eglise jusqu'à nos jours, se soit égaré du dictionnaire de la *Bible* dans celui d'*histoire ecclésiastique?* — à moins, ce qui est peu probable, que pour M. Bost la théologie biblique ne rentre dans l'histoire des dogmes. Je dis que cela est peu probable, parce que cela serait peu orthodoxe, et l'on sait que M. Bost fait profession d'orthodoxie. Au reste, ne connût-on pas ses antécédents, son nouveau livre en fait foi presqu'à chaque page. Il n'est pas homme à dissimuler ses convictions, quoiqu'il les exprime avec mesure, mettant la vie au-dessus de la formule et blâmant à l'occasion les docteurs qui « voulurent être sages au delà de ce qui est écrit. » (Voir l'art. *Trinité*.) Quant à sa position à l'égard de la critique, elle ressort entre autres de ce petit fait caractéristique que, selon lui, *Colenso* a écrit, non pas *sur* mais « *contre* le Pentateuque et Josué. » Il semble pourtant que l'un des principaux résultats du « développement extraordinaire qu'ont pris depuis une cinquantaine d'années les sciences historiques, » un des fruits de « ce mouvement de réveil » auquel « l'Eglise a eu sa part » (v. *Préface*), a dû être de faire entrer dans les esprits la distinction essentielle entre un document, même biblique, et les opinions, traditions ou légendes

relatives à ce document. On répondra peut-être que le dictionnaire a voulu être populaire, que, dans l'intention de son auteur, il doit rendre des services non pas tant aux théologiens, qu'aux « simples fidèles, aux lecteurs de la Bible, aux dames, à toute personne un peu cultivée, qui veut éclaircir un point oublié ou inconnu. » Mais c'est précisément à ce public, y compris les « évangélistes, instituteurs et directeurs d'écoles du dimanche, » qu'il importe grandement de ne plus laisser ignorer ce qui, pour les pasteurs ayant fait des études et s'étant tenus, comme c'est leur devoir, au courant du mouvement scientifique, commence à être du domaine commun. Un ouvrage comme celui-ci ne devrait pas, selon nous, borner son ambition à fournir à ses lecteurs le moyen « d'éclaircir un point oublié ou inconnu ; » nous voudrions que, tout en instruisant, il concourût, ne fût-ce qu'indirectement, à l'éducation théologique du public auquel il est destiné.

Après cela, nous reconnaissons de grand cœur que M. Bost a fait de son mieux pour remplir son but en résumant dans ses articles ce qu'il y a d'essentiel sur chaque sujet, ou du moins ce qu'il pensait pouvoir intéresser ses lecteurs. Il a cherché, non sans succès, ainsi qu'il se l'était proposé, « à dire beaucoup de choses en peu de mots, sans phrases, sacrifiant au besoin l'élégance à la clarté et à la concision du style. » En effet le style est sobre, généralement serré, sans être sec. Parfois, à la gravité habituelle du langage se mêle une pointe d'humour, voire d'ironie, comme lorsqu'après avoir parlé de l'eau de *Lourdes* et de sa vertu réputée miraculeuse, le lexicographe ajoute malicieusement : « On remarque cependant que le haut clergé continue d'aller aux eaux vulgaires de Bagnères ou de Vichy. » Ailleurs, il fait suivre ses renseignements historiques de conseils pratiques (v. p. ex. *Orgues*) ou d'une réflexion édifiante (*Bathkol, Culte*), sans toutefois que cet élément paraclétique s'étale d'une façon indiscrète.

L'absence de collaborateurs a eu ce grand avantage d'imprimer au dictionnaire un caractère d'unité, d'homogénéité, qui est rare dans les œuvres de ce genre. Cependant on ne peut s'empêcher d'être frappé d'une assez grande disproportion entre certains articles. Nous ne ferons pas un crime à M. Bost d'avoir favorisé généralement les missionnaires, les martyrs, les héros de la foi et

de la charité, aux dépens des docteurs, des penseurs et des érudits, en particulier des théologiens modernes. Assez longtemps, dans l'histoire de l'Eglise, on a sacrifié les humbles et nobles représentants de la *vie* chrétienne aux champions souvent moins sympathiques de la pensée et de la science chrétienne ou à ceux de la politique et de la polémique ecclésiastique. Il n'est que juste de rétablir l'équilibre à cet égard. Mais tout en rendant justice aux uns, il ne faudrait pas, par réaction, réduire à l'excès la part des autres, et c'est ce qui semble être arrivé en une certaine mesure dans les colonnes du dictionnaire qui nous occupe. Parlant de *Jarousseau*, le courageux pasteur du Désert, M. Bost a soin de nous apprendre, non seulement que « la maison de Saint-Georges, que la famille possède encore et soigne avec amour, a été appelée par Michelet un temple de l'humanité, » mais que « le jardin, qui s'est agrandi, est orné d'arbres, de roses et de fleurs rares et précieuses. » En revanche, d'un théologien de la valeur et de la notoriété de *Ritschl*, le dogmaticien le plus original du protestantisme depuis Schleiermacher, nous n'apprenons presque rien : quelques dates, le fait qu'il fut un moment disciple de l'école de Tubingue, et une indication incomplète, très inexacte surtout, de ses ouvrages, savoir : *l'Evangile de Luc, celui de Marcion* (on dirait qu'il s'agit de deux ouvrages différents, tandis que l'ouvrage par lequel Ritschl a débuté en 1846, son « péché de jeunesse, » comme nous le lui avons entendu appeler, a pour titre : *l'Evangile de Marcion et l'Evangile canonique de Luc*), *les Vieux Catholiques* (travestissement vraiment comique de *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, qui n'a absolument rien à faire avec notre moderne vieux-catholicisme), *la Doctrine de la justification*, etc. Et c'est tout.

D'une manière générale, la partie bibliographique est la partie la plus faible et la plus négligée du dictionnaire. Plus d'une fois, l'ouvrage le plus important d'un auteur, celui qui a fondé sa réputation, est précisément celui qui est omis. Tel est, pour ne citer qu'un exemple, le cas de *Dorner*, le théologien berlinois récemment décédé, et de sa volumineuse *Histoire de la doctrine de la personne de Christ*. Le plus souvent les indications littéraires et bibliographiques sont tellement sommaires que l'utilité en est des plus problématiques. Comme type, il suffit de mentionner l'article *Encyclopédie*. La no-

menclature d'auteurs qui vient à la suite de la définition de cette branche d'étude en dit trop ou trop peu; sans compter que dans A.-G. d'Ypres on a quelque peine à reconnaître André Gérard Hyperius, le célèbre théologien réformé (et non luthérien, comme il est dit pag. 417) de Marbourg; que le Lange *rationaliste* aurait dû être désigné par son prénom de *Lobegott*, pour le distinguer de son homonyme plus connu, *Jean-Pierre*, qui a également publié une encyclopédie, laquelle n'est rien moins que rationaliste, — et que, dans cette liste, les auteurs français (Chavannes, Kienlen, Vaucher, Ernest Martin) ne sont pas même nommés. Nous regrettons sincèrement que notre compatriote et coreligionnaire ne justifie que trop, par son nouveau travail, la réputation fâcheuse dont jouissent les ouvrages français, de vouer peu de soins aux renseignements bibliographiques qu'ils prétendent fournir.

Parlerons-nous des lacunes? A peine en a-t-on le courage après avoir lu dans la préface la confession que voici: « Des lacunes, hélas! où n'y en a-t-il pas? C'est toujours l'auteur lui-même qui les sent le plus vivement, et je serais presque tenté, maintenant que j'ai sous les yeux ces deux mille colonnes, de me mettre à en faire la critique. J'y renonce, parce que d'autres feront ce travail, je suppose; les uns me reprocheront d'avoir omis des noms importants, ou de n'avoir pas assez développé certains points; d'autres trouveront qu'il y en a d'inutiles, que j'aurais pu laisser de côté sans inconvénient. Tout cela est possible, et je reconnais d'avance que chaque critique aura raison à son point de vue. » En présence d'une semblable déclaration on se sent à peu près désarmé. Et cependant, quand on voit que, non content d'avoir consacré deux demi-colonnes de son supplément à Mme *Armengaud*, née Coraly Hinsch, l'auteur, quatre pages plus loin, consacre derechef deux colonnes entières aux principes du *hinschisme*, cette fraction des chrétiens de Cette qui se sont constitués en Eglise évangélique sous la direction de la dite dame, on a quelque peine à digérer l'omission complète, dans le corps du dictionnaire ou dans le supplément, d'une personnalité telle que le pieux J.-Tob. Beck, de Tubingue, sans parler d'hommes tels que J.-J. Herzog, Luthardt, Fréd. de Rougemont, Alex. Schweizer, Oosterzée, Kuenen et bien d'autres. Evidemment ces noms-là ne tombent pas sous le coup du principe que M. Bost invoque dans sa préface pour expliquer l'ab-

sence de certains noms étrangers : « Il y a tel écrivain anglais, allemand, romain ou russe, qui jouit d'une certaine notoriété dans son pays ou dans son Eglise, et qui ailleurs est absolument inconnu. » — De même, dans un Bouillet ecclésiastique où parade, en deux colonnes, l'Armée du salut, on éprouve quelque surprise de ne pas rencontrer, à son rang, le nom bien connu de Mme la comtesse de Gasparin. Il semble que l'équité historique eût exigé que ce nom ne fût pas passé sous silence, d'autant plus que d'autres femmes auteurs ne sont pas exclues du dictionnaire, que celui-ci s'adresse aussi « aux dames, » et que l'article même sur l'Armée du salut montre que le pasteur de Genève ne se croit pas obligé de prendre au pied de la lettre la règle apostolique *mulier taceat in ecclesia.*

En fait de noms protestants français du seizième siècle, nous avons cherché en vain François Hotman, Jean Lecomte, Antoine Marcourt, André Zébédée, qui, en fait de notoriété, ne le cèdent guère à Froment et à Malingre. De son côté, le Français Pierre Boquin méritait un bout d'article pour le moins au même titre que l'Allemand Jean-Michel Diller, son collègue à Heidelberg, avec lequel il fut délégué par l'électeur Frédéric III au colloque de Poissy. Un nom, enfin, dont on regrette l'absence dans un dictionnaire d'histoire ecclésiastique ayant pour auteur un protestant, un pasteur, un Genevois, c'est celui de Louis *Bourgeois* qui, depuis le bel ouvrage de M. O. Douen, est devenu inséparable, dans l'histoire du Psautier huguenot, de ceux de Clément Marot et de Claude Goudimel. — Dans un autre ordre d'idées, voici l'article *Cénotiques*. Après avoir rappelé les débats qui eurent lieu, sur la fameuse question christologique, entre les théologiens de Giessen et ceux de Tubingue (et cela sans indiquer l'époque de cette controverse), l'auteur conclut en disant : « Il est difficile de comprendre qu'on ait pu se passionner pour de pareils débats. » Il paraît ignorer que ces débats se sont ranimés de plus belle dans notre siècle, que l'histoire de la théologie contemporaine connaît des kénotiques décidés qui s'appellent Liebner, Thomasius, Gess, F. Godet, etc., etc., et que ces néo-kénotiques ont rencontré des adversaires non moins résolus, par exemple Dorner, l'énergique défenseur de l'immutabilité de Dieu.

Ce qui est plus regrettable que les lacunes, ce sont les inexacti-

tudes et les erreurs, — je ne dis pas d'appréciation (ceci est du domaine subjectif), mais de fait, ainsi que les fautes de dates qui, nous avons motif de le croire, ne sont pas toutes de simples fautes d'impression. Car, pour le dire en passant, l'impression est très soignée et d'une correction tout à fait remarquable, digne de l'imprimerie Schuchardt.

Dans le jugement à porter sur ces inexactitudes et ces erreurs, il faut tenir sans doute grand compte de l'immensité de la tâche assumée par l'auteur, de l'énorme variété des matières, de l'impossibilité de recourir toujours, pour toutes sortes de sujets, aux sources les plus pures, aux travaux les plus récents, de la nécessité de condenser le plus possible les articles, de la difficulté qu'il y a souvent à « dire beaucoup de choses en peu de mots » sans sacrifier la stricte exactitude, sans léser quelque peu les intérêts de la justice et de la vérité. Tout en faisant largement la part de ces circonstances atténuantes, on n'en demeure pas moins désagréablement affecté du nombre relativement considérable d'*errata* qui se sont glissés dans l'œuvre de M. Bost. Il va sans dire que nous ne saurions avoir la prétention d'en faire le relevé complet ; nous n'avons ni le temps ni la place ni surtout la compétence nécessaire pour cela. Bornons-nous à en signaler quelques échantillons pris plus ou moins au hasard.

Le *déisme*, nous dit-on, fut « *préparé* par l'empirisme de Bacon et de *Locke*. » Le premier de ses représentants a été « Ed. Herbert, † 1648, auteur de deux écrits : *La Vérité*, et *la Religion des gentils*. » Comment le déisme de Herbert de Cherbury, qui « a le premier *systématisé* le déisme » dans un ouvrage paru en 1624 (cp. l'art. *Herbert*) a-t-il pu être *préparé* par Locke, qui n'est venu au monde qu'en 1632 ? D'ailleurs, n'apprenons-nous pas par Viret (v. les *Etudes littéraires sur les écrivains français de la Réformation* de A. Sayous, t. I, pag. 203 de la seconde édition), que de son temps déjà il y avait des gens « qui s'appellent déistes, d'un mot tout nouveau, lequel ils veulent opposer à athéiste. Car ils veulent donner à entendre qu'ils ne sont pas du tout sans Dieu,... mais de Jésus-Christ ils ne savent que c'est, et ne tiennent rien de lui ni de sa doctrine. » — De même que le déisme, le *piétisme* est plus ancien que ne le dit M. Bost, d'après l'idée courante. Si le

mot a pris naissance en Allemagne à l'occasion des *Collegia pietatis*, il est parfaitement établi maintenant que pour trouver l'origine de la *chose*, il faut remonter au delà de Spener et chercher ailleurs qu'en Allemagne. Spener n'est le père que du piétisme *luthérien*. Dans ce dernier même, notre auteur ne distingue pas assez entre la première génération et les générations suivantes. Et puis, en parlant du piétisme *moderne*, est-il bien exact de dire qu'il « a eu quelque chose de moins efféminé » que l'ancien, celui de Spener ? — Est-il conforme à l'histoire d'affirmer que le *rationalisme*, au commencement de ce siècle, n'existait en réalité qu'*à l'état latent*, et qu'il a « provoqué par ses excès une réaction dont les Neander et les Tholuck ont été *les premiers* interprètes ? » Et Neander lui-même, de qui relevait-il donc ? — L'alinéa de l'article *Strauss* (David-Frédéric) qui est relatif à la Vie de Jésus, est confus, et cette confusion culmine dans la phrase que voici : Strauss *en fit aussi un extrait populaire*. Confuse aussi et, pour autant qu'il est possible de la saisir, positivement erronée est la manière dont l'auteur résume la doctrine particulière d'André *Osiander ;* il semblerait que la divergence ait porté sur la valeur de la mort de Christ, tandis qu'elle avait trait à la nature de la justification de l'homme. Confus encore l'article sur *Jean-le-Presbytre*, surtout si on le rapproche de celui sur *Papias*.

Il y a plus d'une inexactitude dans les divers articles concernant les confessions de foi qui ont vu le jour en Suisse. Sous la rubrique *Confession*, où sont énumérées « les principales confessions de foi, outre les anciens symboles, » la confession de foi de la Rochelle porte la date de 1559 ; celle de Genève, rédigée par Farel (? Voir plutôt la notice de M. Albert Rilliet sur le catéchisme français de Calvin. Genève 1878, pag. LII sqq.) est datée de 1558 (!), enfin la seconde confession de Bâle ou première helvétique, de 1536, ainsi que la seconde helvétique de 1566 sont omises. A la fin de l'article *Bâle*, il est parlé de *la* confession de foi, comme s'il n'y en avait eu qu'une. Dans l'article *Helvétiques* (confessions) il est dit que l'un des deux documents désignés sous ce nom est quelquefois appelé Confession de Bâle, au lieu de : *Seconde* confession de Bâle ; l'Eglise de cette ville est mentionnée à côté de celles de Genève, de Schaffhouse, de Bienne et de Saint-Gall comme

ayant adhéré *bientôt* à la seconde confession helvétique (celle de Bullinger), déjà adoptée par Zurich et Berne, tandis que, en réalité, Bâle ne donna sa signature qu'en 1642; enfin toujours dans le même article, le synode de la Rochelle qui approuva la dite confession, est accompagné de la date de 1577, au lieu de 1571. — Le *Consensus* de Genève porte la date de 1554, au lieu de 1552, le Consensus helvétique celle de 1575, au lieu de 1675. — Dans l'article *Vaud* (où il y aurait plusieurs inexactitudes à relever), l'auteur a eu la malechance de confondre le *Consensus* helvétique de 1675 avec la *Confession de foi* helvétique de 1566. Cet article, — ceci entre parenthèses, — doit avoir été rédigé avant les lois et arrêtés promulgués par les gouvernements de la Suisse occidentale contre l'Armée du salut en l'an de grâce 1883 et 1884; autrement M. Bost n'aurait certainement pas qualifié d'*incroyable* la loi du 20 mai 1824 contre les momiers.

De *Viret* il est dit qu'il étudia à Paris sous Lefèvre d'Etaples (ce qui ne s'accorde guère avec ce que nous savons de la biographie de ce dernier); qu'il se rendit *ensuite*, c'est-à-dire après avoir failli être empoisonné à Genève en 1535, à Neuchâtel (tandis qu'il y fut déjà en mars 1533); qu'il resta à Lausanne vingt-deux ans, à la fois prédicateur et professeur (il ne fut professeur que jusqu'en 1546 ou 47). Son collègue ne s'appelait pas Vadier, mais Valier. Son pastorat intérimaire à Genève, en 1541 et 1542, est passé sous silence, et son talent tout particulier pour la prédication n'est pas même indiqué. Puisque Viret nous a ramenés à Lausanne, nous nous arrêterons ici, non toutefois sans avoir ajouté que le pasteur Samuel *Marlorat*, de Lausanne, qui « peut-être » fut un frère du célèbre Augustin Marlorat, n'a jamais existé que dans l'imagination de l'excellent doyen Bridel, induit en erreur par une faute d'impression ou de lecture de l'historien Ruchat. Le pasteur en question s'appelait *Martoret*, et n'a absolument rien à faire avec le martyr de Rouen, si ce n'est qu'un autre Martoret, peut-être le père de Samuel, avait eu Augustin Marlorat pour successeur dans l'Eglise de Vevey.

Il eût été infiniment plus agréable pour nous de pouvoir louer sans réserve le riche et beau volume que M. Bost a ajouté à notre bibliothèque théologique française. Nous espérons que, comme

cela a eu lieu pour le *Dictionnaire de la Bible*, une seconde édition permettra à cet infatigable travailleur de perfectionner son *Dictionnaire d'histoire ecclésiastique* et de le mettre ainsi en état de rendre des services encore plus utiles. H. V.

Frédéric Nippold. — Handbuch der neuesten Kirchengeschichte [1].

Chacun en a fait l'expérience : ce qu'on connaît le moins, c'est l'histoire contemporaine, l'histoire de la génération qui vient immédiatement avant la nôtre. La raison en est bien simple : elle n'est pas écrite. Les historiens s'arrêtent volontiers à quelque grand événement, en deçà des controverses, des luttes de tout genre qui constituent la chronique journalière. De là la grande difficulté qu'on éprouve à fournir des preuves de ce qu'on avance au sujet des faits qu'on a vus s'accomplir sous ses yeux. Les récits documentés manquent entièrement, on n'a plus que la ressource de ses souvenirs, toujours vagues, incertains.

M. Nippold, déjà connu de nos lecteurs, vient de rendre un grand service à ceux qui connaissent la difficulté qui vient d'être signalée. Il ne nous donne rien moins qu'une histoire contemporaine depuis 1814 à nos jours. Le présent volume est consacré exclusivement à l'église catholique dans tous les pays d'Europe et d'Amérique sans oublier l'Orient. Rien n'y manque : le *Kulturkampf* en Allemagne, en Suisse, en France, jusque et y compris les lois Ferry et la rentrée de M. Mermillod ! Ce sera là une bonne nouvelle pour beaucoup de personnes n'ayant à leur portée ni les brochures, ni les revues et journaux pouvant fournir les documents de l'histoire la plus récente. Si nous ajoutons que le volume contient plus de huit cents pages gros in-octavo, on comprendra qu'il ne s'agit pas ici d'un simple manuel ne contenant que des dates et des noms propres.

L'idée dominante de l'auteur est l'antagonisme de la révolution

[1] *Handbuch der neuesten Kirchengeschichte* von Friedrich Nippold. Dritte umgearbeitete Auflage. Zweiter Band. *Geschichte des Katholicismus seit der Restauration von 1814*. Un fort volume in-8 de 850 pages.

et du catholicisme. Il montre que les luttes et les persécutions de la fin du siècle dernier et du commencement de celui-ci ont eu un effet inattendu pour l'église romaine. Elle est sortie retrempée de toutes ses épreuves. Pendant que la papauté était abaissée par le premier empire français, elle se fortifiait intérieurement et devenait particulièrement intéressante. Aussi, après la chute de Napoléon Ier, Rome devint-elle, même pour beaucoup de protestants, le point de ralliement de la réaction européenne, le palladium de tous les intérêts conservateurs. Sachant profiter de cette faveur qui n'avait rien de religieux, Rome a pu, dans notre époque de scepticisme et d'incrédulité, accomplir des actes de violence que sa prudence bien connue lui avait interdits dans des siècles de foi. Le dogme de l'immaculée conception et celui de l'infaillibilité personnelle du pape ont été proclamés en dépit des traditions les mieux établies. En tout pays les libertés des églises locales ont été sacrifiées à l'omnipotence papale.

Est-ce là le dernier mot? M. Nippold ne le croit pas. Il a confiance dans le mouvement vieux catholique. Aussi dédie-t-il son volume à la faculté de théologie catholique de l'université de Berne. Sans doute il ne se fait pas d'illusion sur l'état présent des esprits en Allemagne et ailleurs, mais il croit à la force irrésistible de contre-courants qui ne peuvent manquer de prévaloir un jour. Les temps les plus fâcheux pour le vieux catholicisme ont été ceux où le *Kulturkampf* faisait rage en Allemagne : il passait en effet alors, quoique à tort, pour être favorisé par le gouvernement. Mais dès l'année 1878, alors que l'heure de la réconciliation avec Rome a décidément sonné, le vieux catholicisme a été ouvertement sacrifié, son avenir est sauvé. Aux yeux de M. Nippold, il ne faut voir dans les vieux catholiques que les pionniers d'un mouvement qui ébranle l'église catholique allemande tout entière. C'est surtout dans les questions religieuses qu'il importe de se rappeler un fait triste et réjouissant : on sème avec larmes ce que les arrière-neveux seront seuls à moissonner. « Le mystère de la croix se reproduit dans tous les mouvements vraiment religieux. Mais les générations suivantes rendent un témoignage d'autant plus éclatant aux bénédictions du martyre. »

L'édition que nous avons en main est déjà la troisième. Rien ne

saurait mieux établir le bon accueil que le public a fait à cette publication aussi opportune qu'importante. L'auteur nous promet un nouveau volume qui traitera avec la même largeur de développement tout ce qui concerne l'histoire contemporaine du protestantisme.

***

Oscar Cocorda. — Pro immortalitate.

Les plus anciens lecteurs de cette *Revue* n'auront pas oublié la collaboration de M. Oscar Cocorda, savoir : sa longue et fidèle analyse des œuvres du regretté Mazzarella et ses aperçus des travaux philosophiques ou théologiques des penseurs italiens contemporains. Son activité littéraire s'étant tournée ailleurs, et lui-même ayant pris rang parmi les écrivains religieux de son pays, il est juste que la *Revue* consacre quelques lignes à son travail le plus important et le plus récent, intitulé : *Pro immortalitate. — L'immortalité facultative et le matérialisme. Apologie d'Oscar Cocorda.*

Cette apologie ou défense de l'auteur ne compte pas moins de 300 pages gr. in-8°, et, circonstance flatteuse pour les Vaudois du Piémont, a été imprimée en 1883 à la Tour Pélice même, que De Amicis honore du titre de Genève italienne.

M. Cocorda s'est constitué en Italie le champion zélé et ardent d'une doctrine représentée dans le monde protestant des deux hémisphères par de nombreux théologiens dont il connaît les œuvres. Ayant à se défendre du reproche de matérialisme, sa défense prend des proportions toujours plus grandes et finit par devenir un livre qui fait honneur à son savoir, à son éloquence et à son talent d'écrivain. Je pense que l'orthodoxe le plus enragé qui lira ce livre avec l'attention voulue n'aura plus le courage de faire griller les autres dans les flammes éternelles; car, s'il avait encore ce courage, il mériterait d'aller leur tenir compagnie. D'un autre côté je pense que tout lecteur sérieusement désireux de s'éclairer sur le sujet souverainement important de l'immortalité s'empressera, ne fût-ce que pour plus de sûreté, comme dirait Pascal, d'aller à Christ pour avoir la vie. L'auteur s'est vu obligé, pour maintenir son indépendance, de renoncer à la charge de pasteur

de l'église baptiste ; mais il n'en a pas moins le courage d'un Jean-Baptiste pour dénoncer les plaies de toute la chrétienté et pour en indiquer, avec une insistance digne de tout éloge, le remède dans le retour à Christ et dans une conception nouvelle de la question de l'immortalité.

Les passages suivants, extraits de la *conclusion*, pourront suffire pour donner à mes lecteurs un aperçu sommaire du contenu de ce livre et des intentions de l'auteur.

« Après avoir formulé les doctrines sur l'immortalité, j'ai exposé l'accusation de matérialisme qu'on adresse à la croyance conditionaliste, ensuite j'ai examiné l'une et l'autre au triple point de vue de l'histoire, de la science et de la révélation.

» L'examen historique a montré que la doctrine *conditionaliste* est de source hébraïco-chrétienne et biblique, tandis que le dogme traditionnel est d'origine philosophique et pagano-catholique ; que le conditionalisme a été et est professé par de nombreux chrétiens nullement matérialistes ; que si quelques matérialistes l'ont embrassé où l'embrassent, cela ne prouve pas qu'il soit matérialiste ; que le matérialisme historique se trouve plutôt partisan de la théorie *naturiste*, et que par conséquent l'accusation de matérialisme n'est pas fondée au point de vue de l'histoire.

» La discussion scientifique a prouvé que, tandis que la théorie naturiste mendie ses arguments auprès de la philosophie et de la science qui sont incapables de la prouver, la doctrine conditionaliste ne cherche pas l'appui de la science, ne lui fait pas de concessions compromettantes, mais se montre scientifiquement vraie par son accord avec les lois naturelles et que, par conséquent, l'accusation est aussi dénuée de fondement au point de vue scientifique.

» L'étude biblique a établi que si le dogme orthodoxe semble spiritualiste parce qu'il suit la méthode allégorico-mystique, qu'il se tient au sens spirituel, surtout dans les notions de l'esprit, de la vie et de la mort, et qu'il exclut du salut la question de l'existence, il est néanmoins matérialiste dans le fond, parce que d'un côté il attribue l'immortalité à la nature, et de l'autre il matérialise la résurrection. D'un autre côté cette étude a démontré que le conditionnalisme, en suivant la méthode historico-grammaticale, en

remettant en lumière le vrai sens des termes bibliques, surtout du *Pneuma*, de la *Psychè*, de la *Zôè* et du *Thanatos*, en associant franchement la vie au salut et l'existence à l'immortalité, en faisant dépendre toute vie de Christ et en admettant la destruction finale des méchants, de Satan et du mal, est beaucoup moins matérialiste qu'on le croit, l'est moins que le naturisme, et est au contraire éminemment spiritualiste, précisément parce qu'il accorde la matière avec l'esprit, la nature avec la grâce, — ce qui démontre enfin la fausseté de l'accusation au point de vue biblique.

» A ce triple examen j'ai ajouté l'argument pratique prouvant que le conditionalisme, loin de rabaisser le caractère de Dieu, le relève graduellement ; loin de compromettre la vie et l'action chrétienne, la ranime et l'excite ; loin de pousser au matérialisme pratique, en éloigne, en ramenant les matérialistes à l'Evangile ; et, loin de détruire le spiritualisme chrétien, le rétablit et en assure le triomphe. L'accusation se montre donc aussi injuste au point de vue pratique. Elle a contre elle l'histoire, la science, la révélation et l'expérience. »

J.-J. PARANDER.

Brenles (Vaud).

PHILOSOPHIE

CHARLES MEYER. — LA SUPERSTITION AU MOYEN AGE ET AUX SIÈCLES POSTÉRIEURS[1].

Voici un livre qu'on pourrait intituler « Histoire des aberrations de l'esprit humain » et dont la lecture est quelque peu mortifiante pour notre orgueilleuse raison. L'auteur nous y présente un tableau de la superstition sous toutes ses formes : astrologie, alchimie, chiromancie, foi aux sorciers, etc. En le feuilletant, on est comme frappé de stupéfaction à la vue des erreurs monstrueuses qui ont si longtemps obscurci l'intelligence des hommes même les plus

[1] *Der Aberglaube des Mittelalters und der næchstfolgenden Jahrhunderte*, von Carl Meyer a. o. Professor an der Universitæt Basel. Basel 1884.

cultivés, et retardé, durant de longs siècles, les progrès des sciences naturelles et d'une saine philosophie.

L'ouvrage de M. Meyer, fruit de longues et patientes recherches, n'est pas d'une lecture attrayante et facile, le sujet ne s'y prêtait point. C'est un volume à consulter, non à lire tout d'une traite. Tous ceux qui s'occuperont désormais de l'histoire des mœurs au moyen âge devront en tenir grand compte. Il a sa place marquée dans toutes les bibliothèques et sera lu avec fruit par les historiens, les psychologistes et les penseurs. A. H.-M.

ALFRED WEBER. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE EUROPÉENNE (*Suite.*)[1]

Nous avons promis de mettre sous les yeux de nos lecteurs une citation propre à leur faire connaître le genre de l'auteur de cette *Histoire*. Le morceau que nous avons choisi dans ce but est celui qui a pour sujet : *Darwin et le monisme contemporain.*

Le matérialisme, renforcé par les épigones de l'hégélianisme et popularisé par le talent littéraire des Moleschott, des Büchner, des Carl Vogt, des Ernest Haeckel, est devenu au delà du Rhin ce qu'il a été en deçà dès le dix-huitième siècle : une puissance intellectuelle de premier ordre, fortement assise sur le terrain des faits, ayant pour elle le double prestige d'une clarté parfaite et d'un savoir étendu et solide. Favorisé d'ailleurs par l'opinion, grâce à sa connivence avec le radicalisme politique et religieux, il s'appuie sur une série de découvertes et de théories scientifiques récentes. Il en appelle à la théorie transformiste de Lamarck et de Darwin, contre la création-miracle ; à l'étude anatomique des singes anthropoïdes, contre l'opinion qui voit un abîme infranchissable entre l'animal et l'homme, la matière et l'esprit ; aux progrès de la synthèse chimique, contre le fantôme du principe vital ; à la théorie de l'équivalence et de la transformation des forces et aux découvertes électrologiques, contre l'hypothèse d'une force séparée pour expliquer la pensée ; à la théorie géologique des évolutions lentes et des transformations insensibles, contre la

[1] Voir la livraison de mai, pag. 311.

théorie des cataclysmes, derrière laquelle s'abrite, selon lui, la croyance aux interventions capricieuses d'un pouvoir surnaturel ; enfin, aux expériences nombreuses et concluantes qui ont mis hors de doute le rapport existant entre le cerveau et la pensée, contre la distinction spiritualiste de l'âme et du corps.

De toutes ces nouveautés, celle que le matérialisme s'est assimilée le plus rapidement et à laquelle il doit l'appoint le plus important, c'est la théorie darwinienne, qui répond à cette question capitale demeurée sans solution jusqu'à Darwin : comment la finalité qui se manifeste dans la construction et la disposition de nos organes a-t-elle pu se produire sans l'intervention d'une cause créatrice intelligente et par l'action purement mécanique de forces inconscientes ? ou encore : comment expliquer la finalité sans les causes finales ? Le darwinisme, en fournissant au matérialisme une réponse péremptoire à l'objection capitale du spiritualisme théiste, est devenu par ce fait son allié indispensable, et telle est l'intimité de cette alliance que darwinisme et matérialisme sont considérés comme des termes synonymes.

Deux systèmes se trouvent en présence dès le dix-huitième siècle : le *créatianisme*, d'après lequel chaque espèce animale et végétale a été créée indépendamment de toutes ses congénères, se fonde sur la prétendue immutabilité des espèces ; le *transformisme* ou *évolutionisme*, dont Diderot et Robinet ont formulé les principes, admet que les espèces ne sont que des variétés mieux marquées et plus fixes que ce que l'on désigne vulgairement par ce mot, et *descendent* les unes des autres générativement. Au *dogme* de l'immutabilité des espèces il oppose le *fait* de leur variabilité. Entre l'être générateur et son rejeton, il y a toujours similitude, jamais identité. C'est à dire qu'il y a, entre l'un et l'autre, des différences. De plus, et c'est l'important, ces différences peuvent se transmettre par hérédité. Mais cette variation incessante et la métamorphose progressive des espèces qui s'ensuit, comment et à quelles causes ont-elles lieu ? comment et à quelles causes une même souche a-t-elle pu produire le tigre et la timide gazelle, la souris et l'éléphant ? Selon Lamarck et Geoffroy Saint-Hilaire, c'est l'influence du milieu sur l'organisme et l'adaptation progressive de l'organisme aux conditions d'existence qui lui sont

faites. Cette explication, qui suffisait pour un certain nombre de cas, mais en laissait un nombre plus grand encore inexpliqués, fut complétée par Charles Darwin, le plus célèbre des naturalistes de ce siècle (1809-1882), dans son livre monumental : *On the origin of species by means of natural selection.* La cause efficiente de la transformation des êtres organisés et de la diversification de leurs types spécifiques, c'est, selon Darwin, la *concurrence* qui se fait naturellement entre eux, la *lutte pour l'existence* (*struggle for life*); concurrence dont l'effet est celui d'une sélection de tout point semblable à la sélection artificielle au moyen de laquelle l'horticulteur et l'éleveur obtiennent leurs variétés. Que fait l'éleveur, l'éleveur de pigeons par exemple ? Il remarque dans l'un de ses pigeons la particularité que sa queue a une penne de plus que les autres ; il tâche de se procurer une femelle offrant la même particularité, et il obtient de ce couple des rejetons ayant la queue garnie de deux, trois, quatre pennes de plus que leurs ascendants : le pigeon-paon ; il obtient, par un procédé semblable, le pigeon grosse-gorge, le pigeon-cravate, le pigeon-hirondelle, le pigeon-carme et autres variétés. Même procédé chez les éleveurs de chevaux, de chiens, de bêtes à cornes, chez les horticulteurs : en assortissant leurs couples ou leurs graines d'après certaines données, ces *artistes* arrivent à diversifier les types à l'infini. Ils y arrivent par un artifice de l'intelligence et avec intention. La nature obtient le même résultat (diversification des types), sans artifice ni intention quelconque, au moyen de la concurrence ou lutte pour l'existence. Cette lutte, en effet, opère entre les êtres un triage, une sorte de choix (*selectio*) : les uns, c'est-à-dire les plus forts, ou les plus adroits, ou les plus propres, pour une cause quelconque, à échapper à la destruction, arrivent à se reproduire ; les autres périssent ; ceux-ci sont les *réprouvés*, ceux-là les *élus* de la nature, les *selecti* de la concurrence, qui n'est pas seulement le principe de tout progrès social, mais aussi la cause première de tout développement dans la nature. Supposons, dit Strauss commentant Darwin, un troupeau de bœufs à l'époque où ces animaux ne sont pas encore munis de cornes. Ce troupeau est attaqué par des carnassiers. Il est évident que dans la lutte pour l'existence qui s'ensuit, ceux qui ont le front le plus fort auront plus de

chances que les autres de se tirer d'affaire, et il est évident aussi que, s'il se trouve, dans le troupeau attaqué, un individu qui a au front un rudiment de corne, il aura plus de chances de salut pour lui que tout le reste du troupeau. Celui-ci succombera tout entier, lui seul en réchappera, arrivera à se reproduire et en même temps (ce qui est ici l'important) à transmettre à ses descendants la particularité qui lui a valu de vivre et de pouvoir se reproduire : son rudiment de défenses frontales. Ses descendants seront plus ou moins pourvus de cette particularité. Plus ils le seront, plus ils auront de chances de vaincre dans la lutte qui se renouvellera pour eux, et de transmettre à leur tour l'organe protecteur aux générations suivantes. Et ainsi cet organe, qui n'a été, chez son premier porteur, qu'un simple caprice de la nature, et qui, sans la concurrence, aurait disparu avec ce porteur sans laisser de trace dans l'espèce bovine, va se développant et se perfectionnant de génération en génération ; ce qui n'était d'abord qu'un caractère purement individuel devient un caractère générique, grâce à cette lutte toujours renaissante et aux effets accumulés de cette sélection sans cesse renouvelée.

Dans l'exemple précité, c'est un avantage positif (un surplus), qui a déterminé la sélection, mais il est des cas où un manque peut avoir le même effet, où un défaut peut être un avantage et une cause de sélection. Supposons, avec Haeckel, que, dans une île en plein océan, un essaim d'insectes ailés s'élève dans les airs et que, surpris par une tourmente, il soit entraîné vers la haute mer et y périsse ; supposons encore que l'un de ces insectes manque d'ailes : il ne pourra suivre l'essaim dans les profondeurs de l'air, mais c'est précisément à ce défaut qu'il devra son salut, et survivant à ses congénères ailés, il transmettra son défaut à l'un ou à l'autre de ses descendants qui lui devra le même avantage (celui d'être « élu »), et ainsi de suite, jusqu'à ce que de sélection en sélection les ailes disparaissent complètement dans l'espèce comme caractère générique. Dans ce cas, sans doute, le processus qui s'opère par sélection naturelle, est en réalité un recul, car il s'agit d'une déformation, d'un étiolement progressif ; mais l'évolution, dans la nature, est aussi souvent recul que progrès.

La sélection de la concurrence vitale est l'explication suffi-

sante de tout ce qu'il y a de propriété finale dans les organismes : elle explique jusqu'à la manière dont se sont formés les organes des sens, l'œil, l'oreille, si admirables d'art et qui, par cela même, ont toujours fourni aux doctrines finalistes et cratianistes leur plus précieux appui. Le premier œil qui s'est produit dans l'évolution du règne animal n'était, comme la première corne dans celle de l'espèce bovine, qu'un simple rudiment, d'où il y avait aussi loin à l'œil des espèces supérieures actuelles que de la nageoire du poisson et de l'aile de l'oiseau au bras de l'homme ; mais en réfractant déjà la lumière d'une certaine manière et en provoquant une sensation lumineuse, si faible fût-elle, il constituait, pour l'individu qui en était nanti, un avantage immense dans la concurrence vitale et en faisait « l'élu de la nature, » autour duquel disparaissaient forcément ses congénères aveugles, pour le laisser lui seul conserver l'espèce et transmettre son organe visuel, plus accentué encore peut-être, à ses descendants. Les mêmes causes ne cessant d'agir et d'accumuler leurs effets de génération en génération, l'œil finit, après des milliers de siècles d'une évolution progressive, par arriver à sa perfection actuelle, défiant l'art le plus consommé et les plus savantes combinaisons de l'intelligence ; et il y arrive, non par le fait d'une intervention intelligente, mais *par la force des choses.*

C'est, nous l'avons dit, en raison de cette explication mécanique de la finalité, — explication qui, chez Darwin, n'exclut pas l'idée de création, — que le matérialisme contemporain s'est approprié d'entrée et d'enthousiasme la théorie de la sélection naturelle. Ce qu'on attribue à la « sagesse de la Providence » ou à la « bonté de la mère Nature, » apparaît, dans l'hypothèse darwinienne, comme l'œuvre de la concurrence naturelle des êtres et de la sélection qu'elle détermine. Si les animaux qui peuvent vivre nus dans les climats chauds se trouvent munis dans les régions boréales de chaudes fourrures ; si les habitants du désert ont pour la plupart un pelage dont la nuance ressemble à celle du milieu où ils vivent et qui les protège en les dissimulant aux regards de leurs ennemis ; si enfin l'existence de tout être vivant se trouve « assurée » à un certain degré, il n'y a ni intention charitable ni dispensation surnaturelle et providentielle. Ce n'est pas *à fin* de

n'avoir pas froid que les animaux du Nord ont leurs fourrures, mais c'est parce qu'ils sont revêtus de fourrures qu'ils ne souffrent pas du froid, et ils ont des fourrures *parce que* leurs ascendants, qu'un caprice de la nature a revêtus d'une peau plus épaisse, ont par cela même mieux soutenu la lutte pour l'existence que leurs congénères qui en étaient privés, et ont pu, grâce à cette sélection naturelle, se reproduire et reproduire en même temps leur particularité protectrice, tandis que les autres ont succombé et que leur type a disparu. Il en est de même des animaux du désert et de tous les animaux et végétaux jouissant d'un privilège quelconque d'apparence causefinalière.

Le principe de la sélection ne s'applique pas seulement à l'anatomie et à la physiologie, mais aussi à la zoo-psychologie. Les instincts des araignées, des fourmis, des abeilles, des castors, des oiseaux, que Hartmann lui-même croit encore ne pouvoir expliquer qu'au moyen d'un *deus ex machina* (l'Inconscient), ne sont autre chose, selon Darwin, que des habitudes héréditaires, devenues seconde nature par l'effet de la concurrence vitale et de la sélection naturelle. Ce qui est *inné* aux générations d'aujourd'hui ne l'était pas à leurs premiers ancêtres, et l'art merveilleux qui se manifeste dans l'instinct de certains animaux n'est que le premier mot d'une évolution mille fois séculaire et d'un perfectionnement graduel remontant à la première origine de ces espèces artistes. Nos habitudes intellectuelles n'ont pas d'autre origine. Les idées que le spiritualisme considère comme innées et qui, selon Kant, tiennent à la constitution même de l'intelligence, font partie sans doute de notre organisation mentale *actuelle*, mais n'étaient pas innées à nos premiers progéniteurs. Ceux-ci les ont acquises par l'expérience, et c'est l'hérédité aidée de la sélection qui, en nous les transmettant comme des habitudes ou dispositions intellectuelles, a fini par leur donner le caractère de l'innéité.

Un corollaire inévitable du principe transformiste et sélectionniste, c'est l'origine simienne de l'homme. Aussi Darwin l'enseigne-t-il dans son second ouvrage capital : *Of the origin on man* (1871). L'homme est issu d'une variété de singes plus douée que toutes les autres. La fausse honte qui nous empêche de souscrire à cette thèse provient de ce que le singe a des allures comiques qui lui

donnent l'air d'un crétin, d'un idiot, d'une caricature de l'homme. Nous ne l'éprouverions nullement si l'on nous faisait descendre du lion ou du rosier. Nous ne l'éprouvons même pas, chose étonnante, en présence du récit biblique, qui fait sortir notre espèce d'une motte de terre : origine bien plus humiliante encore, vu l'énorme distance qui sépare une motte de terre d'un être organisé, et d'une organisation aussi élevée que celle du singe. On objecte qu'un César, un Kant, un Gœthe ne sauraient descendre d'un animal, qu'il est entre eux et le singe une distance infranchissable. Mais cette objection tombe si l'on tient compte, d'une part, des chaînons intermédiaires entre l'homme-singe et César, le Papou, le Néo-Zélandais, le Cafre, etc., et d'autre part, du prodigieux espace de temps qu'il a fallu à la nature, c'est-à-dire à la concurrence et à la sélection, pour effectuer son évolution de l'homme-singe à César et à Gœthe. A la vérité, les six mille années d'âge que la Bible donne au monde n'y auraient pu suffire. Mais les découvertes paléontologiques de ce siècle (constructions lacustres, silex taillé, homme des cavernes, kjokken-moddings des côtes danoises, etc., etc.) démontrent sans réplique que le genre humain est beaucoup plus vieux et que la civilisation égyptienne elle-même, si prodigieusement ancienne, est *relativement moderne*. Des pas infiniment petits et des périodes infiniment longues, tels sont, dit Strauss, les deux passe-partout qui ouvrent les portes accessibles naguère au seul miracle. Eh quoi ! le christianisme n'enseigne-t-il pas que Dieu est devenu homme ? pourquoi donc l'animal ne pourrait-il pas le devenir ? Les religions non chrétiennes ne le tiennent pas pour impossible, témoin la métempsycose que professent l'ancienne Egypte, le brahmanisme et le bouddhisme. En fait, il n'y a pas d'abîme entre l'homme et l'animal. On ne peut refuser à ce dernier ni la sensibilité ni la mémoire ni l'intelligence. Les faits qui le démontrent remplissent des volumes. Le sens moral même ne leur est pas étranger, et, ajoute Strauss, si chez le chien c'est le bâton qui le fait naître, n'est-ce pas le cas aussi chez beaucoup d'hommes ? L'animal connaît l'amour maternel, l'attachement, le dévouement. En toutes choses, il n'y a entre lui et nous qu'une différence de degré : son *âme* est à la nôtre ce que le bourgeon est à la fleur et au fruit.

Nous n'insisterons pas sur ces développements de la pensée matérialiste contemporaine, qui n'ajoutent rien d'essentiellement nouveau aux doctrines du dix-huitième siècle. Ce qui la distingue, ce n'est pas son explication mécanique du monde ni sa négation absolue des causes finales, — sur ce point comme sur tous les autres, les principes matérialistes n'ont guère varié depuis Démocrite, — c'est uniquement d'avoir trouvé, grâce à Darwin, une réponse péremptoire, selon ses adhérents, à cette objection des causefinaliers, toujours renouvelée et jamais réfutée. Toute œuvre adaptée à une fin suppose un ouvrier, une intelligence, une intention, et la plus parfaite des chambres obscures, l'œil humain n'en supposerait pas !

Au surplus, le matérialisme contemporain ne se trouve pas seulement d'accord avec le matérialisme du dix-huitième siècle et le matérialisme grec, mais aussi avec les doctrines essentielles de l'idéalisme allemand et du panthéisme spinosiste : l'univers ou le un-tout substitué à Dieu, la consubstantialité des êtres, le déterminisme absolu. C'est pour marquer cet accord que le matérialisme germanique a adopté, de nos jours, la désignation de *monisme*.

La différence qui subsiste entre le monisme matérialiste et le monisme idéaliste des Fichte, des Schelling et des Hegel, c'est que le premier nie résolument toute finalité, tandis que ces derniers, s'inspirant de la Critique du jugement de Kant, reconnaissent dans la nature, sinon les intentions d'un créateur transcendant, du moins une finalité *immanente*.

L'idée de Hegel est la fin suprême de la nature se réalisant par une évolution à la fois physique et logique : physique en tant qu'elle est inconsciente, logique en tant qu'elle exclut le hasard. Elle s'identifie ainsi, de fait, avec ce que Schelling et surtout Schopenhauer appellent de son vrai nom : la *volonté*.

Or, on peut se demander si le principe darwinien, dont le matérialisme se réclame avec une si entière assurance, loin d'écarter l'hypothèse de la finalité immanente, n'est pas plutôt de nature à la corroborer. Est-il bien vrai que la concurrence vitale (*struggle for life*) soit une cause *première* et exclusivement mécanique ? La lutte pour la vie ne suppose-t-elle pas à son tour le vouloir-vivre

de Schopenhauer, la volonté ou l'effort sans lequel, selon la parole profonde de Leibniz, *il n'y a pas de substance ?* Ne suppose-t-elle pas par conséquent une cause antérieure, supérieure et immatérielle ? Que peut donc signifier cette formule : lutte *pour* l'existence, sinon : lutte à *fin* d'existence. Or ceci nous ramène en pleine téléologie. On ne peut nier d'ailleurs que la terminologie darwinienne soit empruntée toute entière au finalisme ; les termes de *sélection*, de *choix*, de *triage*, introduisent évidemment dans la nature un élément intellectuel. Ce sont là, dit-on, des images ; c'est un langage figuré. Fort bien. Mais l'impossibilité même de les éviter ne prouve-t-elle pas précisément l'impossibilité d'expliquer la nature par le pur mécanisme ?

FAITS DIVERS

Programme de la Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne, pour l'année 1884.

Les directeurs, dans leur session du 8 septembre 1884 et jours suivants, ont prononcé sur les *quatre* mémoires qui leur étaient parvenus avant le 15 décembre 1883, en réponse aux questions proposées en 1882.

Trois mémoires étaient destinés à fournir « un écrit qui expose et résout, pour les laïques cultivés, les questions les plus importantes relatives à la vie morale, en conformité des besoins actuels. »

Le premier, en allemand, avec l'épigraphe 1 Jean II, 17, ne se composant que de quelques pages, n'était pas digne d'une sérieuse critique et fut immédiatement écarté.

Le second, également en allemand, avec l'épigraphe : *die Moral ist die eigentliche Wissenschaft* u. s. w. (Locke), avait beaucoup de bon. Il attestait non seulement du sérieux moral et une vive sympathie pour l'Evangile, mais encore beaucoup de lecture et d'étude. Malheureusement il ne répondait pas à l'œuvre que la question impose ou suppose. L'auteur aurait dû se conformer aux besoins d'un esprit cultivé de nos jours, par le choix des sujets, par la manière de les traiter, par la forme de son travail. Il ne paraissait pas en avoir eu la conscience ; du moins il ne s'était pas souvenu constamment de la destination de son écrit. Son style manquait de vivacité et de souplesse. Bref, sa démonstration sentait l'école. L'auteur ne partait pas des idées au sein desquelles les laïques cultivés de notre époque peuvent être censés avoir été élevés, mais des questions telles que les écoles philosophiques les posent et les résolvent ; en conséquence il traitait maint détail qui, placé en dehors de l'horizon du laïque, ne saurait lui inspirer aucun intérêt.

Il en était de même à l'égard du choix des questions relatives à la vie morale. S'il faut convenir que pour le laïque aussi tout dépend des principes, il n'en résulte pas qu'on puisse négliger les questions pratiques ; au contraire, c'est la manière de traiter celles-ci qui doit placer dans tout leur jour la signification et la valeur de ces principes. C'est ce que l'auteur n'a pas vu. Ajoutons que les directeurs avaient de graves objections à faire, du point de vue scientifique, à maint argument de la démonstration. Cependant ce ne sont pas ces détails, mais le caractère du mémoire tout entier qui a déterminé le jugement réprobateur du comité.

Les directeurs regrettent de ne pas avoir pu non plus décerner le prix au troisième mémoire, écrit en français avec l'épigraphe : *Si je n'ai pas l'amour, je ne suis rien.* (Paul.) Quelques-uns d'entre eux inclinaient à un couronnement conditionnel, malgré de nombreuses et importantes considérations ; mais en définitive leur opinion n'a pu obtenir la majorité. On accorda à l'auteur l'éloge unanime d'avoir contribué dans un style entraînant à la vraie solution des questions morales actuelles, notamment dans les deux premières parties de son mémoire : la vie morale et le monde matériel ; la vie morale considérée en elle-même. Cependant la plupart des directeurs avaient de sérieuses réflexions à faire sur ces deux parties : selon eux, l'opinion des adversaires n'était pas toujours bien saisie ni justement rendue ; souvent aussi la réfutation était faible. Cependant ce ne fut qu'après la lecture attentive de la troisième partie (la vie morale et l'Evangile) que la direction se persuada que l'auteur n'avait pas répondu à la pensée dominante de la question et n'avait peut-être pas pu y répondre de son point de vue. Si cette partie était, d'une part, indispensable aux yeux de l'auteur, elle ne rendait, de l'autre, le mémoire acceptable qu'à ceux qui partagent son point de vue éthico-orthodoxe et confondent une acception modifiée de la sotériologie traditionnelle avec l'Evangile. Il n'était pas permis, au jugement des directeurs, de négliger pour l'amour des amis de l'auteur les esprits cultivés nombreux placés à un point de vue tout différent, d'autant plus que ce sont précisément ceux-ci qui éprouvent le besoin d'une exposition à la fois populaire et scientifique des questions morales du jour. Ajoutons que l'auteur aurait dû, dans l'intérêt de ses amis, non dé-

montrer le lien indissoluble qui existe entre la morale et une dogmatique déterminée, mais décrire la vie chrétienne dans sa nature et ses formes variées et la recommander ainsi à ceux qui ne partagent pas son point de vue. Si l'auteur qui, du reste, est un homme de talent, avait ainsi compris sa tâche, les directeurs auraient été heureux de lui décerner le prix.

Le quatrième mémoire, écrit en hollandais avec l'épigraphe : ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ κ. τ. ἑ. (Eph. II. 20) était une réponse à la question sur l'origine de l'apostolat et sa signification dans l'Eglise chrétienne, d'après les écrits du Nouveau Testament et la littérature chrétienne des deux premiers siècles. Malheureusement cette réponse n'en était pas une. Au lieu de traiter la question de l'apostolat, comme institution ou dignité, de son origine et de l'autorité que les deux premiers siècles lui ont attribuée, l'auteur s'est occupé des apôtres, de leur éducation, de leur activité et de leur influence. Le mémoire était d'ailleurs défectueux par la forme et le fond. Le langage manquait de pureté, le style de dignité, l'enchaînement des idées de logique. L'auteur, tout en affectant la méthode historico-critique, montrait évidemment qu'il ne la comprenait pas. L'usage qu'il faisait des sources n'était pas d'accord avec le jugement qu'il portait sur leur âge et leur caractère. Il distinguait arbitrairement entre les éléments historiques et non historiques de ces sources, au point de tomber dans les erreurs du vieux rationalisme. Ainsi l'application de l'auteur et ses excellentes intentions n'ont pas pu l'empêcher de perdre tout droit à l'obtention du prix.

Les directeurs mettent trois questions au concours ; les deux premières sont un renouvellement de celles de 1882 et la troisième est nouvelle :

I. Une recherche historico-critique sur l'origine de l'*apostolat* et sur sa signification dans l'Eglise chrétienne, d'après les écrits du Nouveau Testament et la littérature chrétienne des deux premiers siècles.

II. Un écrit destiné à exposer et à résoudre, pour les laïques cultivés, les questions les plus importantes relatives à *la vie morale*, en conformité des besoins actuels.

III. Un mémoire qui explique l'origine et l'usage du mot ἅγιος

et de ses dérivés dans les écrits du Nouveau Testament, afin de caractériser ainsi la primitive Eglise.

Les réponses doivent parvenir avant le 15 décembre 1885. Passé ce terme, on écarte les mémoires.

On attend avant le 15 décembre 1884 des réponses aux questions sur *la doctrine du Nouveau Testament de la prière* et sur *l'application de la critique historique à la Bible.*

Pour une réponse satisfaisante à chacune des questions ci-dessus mentionnées, la Société décerne la somme de *quatre cents* florins (800 francs environ) ou, au choix des lauréats, soit la médaille d'or de la valeur de 500 fr. avec 300 fr. en argent, soit la médaille d'argent avec 770 fr. environ en argent.

Les mémoires couronnés sont insérés aux œuvres de la Société et publiés par elle.

Une partie du prix peut être accordée au concurrent ; mais cette attribution n'a lieu qu'avec le consentement de l'auteur, et l'insertion de son mémoire aux œuvres de la Société n'en est pas inséparable.

Les mémoires doivent être écrits distinctement en hollandais, en latin, en français ou en allemand (avec le caractère romain).

La concision est une recommandation, pourvu qu'elle ne nuise pas aux conditions qu'imposent la science et le sujet.

Les auteurs n'indiquent pas leurs noms, mais signent leurs mémoires d'une épigraphe et les font parvenir avec un bulletin cacheté, portant extérieurement la même devise et mentionnant intérieurement leur nom et leur domicile, *franco,* au secrétaire de la Société, M. A. Kuenen, professeur de théologie à Leide.

Les mémoires couronnés ne peuvent être ni réédités ni traduits sans l'autorisation des directeurs.

Les auteurs peuvent publier leurs mémoires que la Société ne publie pas. Cependant les manuscrits non couronnés demeurent la propriété de la Société, à moins qu'elle ne juge à propos de les céder aux auteurs, s'ils en manifestent le désir.

REVUES

Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft

Dirigée par Chr. E. Luthardt.

Février.

Zöckler : La littérature biblique de l'année écoulée. B : Nouv. Test. — *C. v. Orelli* : Les prémisses, dans l'Anc. Test., de la doctrine du N. sur la rédemption. II. — *Geo. Schnedermann* : Le judaïsme des deux premiers livres des Machabées. — *Geo. Buchwald* : Deux chansons satiriques contre les ennemis de Luther et l'église romaine. — Lettre inédite de Mélanchthon. — Une lettre sur la mort d'Erasme. — *R. Heman* : Gloses sur l'explication par Luther de la seconde partie de son catéchisme. — *Franz Schnedermann* : De l'idée et de l'expression : « Das allgemein und rein Menschliche » (ce qui est universellement et purement humain, l'homme en soi).

Mars.

J. Gottfr. Welzstein : Des noms de montagnes dans Ps. LXVIII, 16. — *C. v. Orelli* : Les prémisses, dans l'Anc. Test., de la doctrine du N. sur la rédemption. III. — *A. Michelsen* : La δικαιοσύνη θεοῦ dans l'épître aux Romains. — La Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων (texte grec). — *Vict. Schultze* : Revue des travaux publiés en 1883 sur l'histoire de l'Eglise. I. — *G. Bachmann* : Histoire de la genèse des cantiques spirituels de Luther. I.

Avril.

C. von Orelli : Les prémisses, etc. IV. — *Vict. Schultze* : Revue des travaux publiés en 1883 sur l'histoire de l'Eglise, II. — *S. Simonsen* : La société missionnaire dite de Bornholm dans le Danemark et dans Sleswig-Holstein en 1883. — *Rocholl* : Une journée à Oxford. (Chez le Dr Pusey.)

Mai.

W. B. Hildebrand : Origine et essence de la religion. — *C. v. Orelli* : Prémisses, etc. V. — *C. Kayser* : Une épître d'Ephrem le Syrien aux « frères de la montagne. » — *Geo. Buchwald* : Sermons inédits de Luther, prêchés en 1529 pendant le voyage de Marbourg. — *D. F. Berger* : Luther et Marsiglio.

Juin

C. von Orelli : Prémisses, etc. VI. — *Joh. Bachmann* : Histoire de la genèse des cantiques de Luther. II. — *Geo. Buchwald* : Sermons inédits de Luther, de l'an 1529. II. — *M. Ittameier* : Georges Lorenz Seidenbecher, une victime du chiliasme au XVIIe siècle.

Beweis des Glaubens

Directeurs : MM. Andreä et Brachmann.

Juillet 1883.

J. Schiller : A propos de la fête de Luther. — *H. Friedlein* : Shakespeare et le christianisme. — *Schmoller* : Le témoignage de Christ au sujet de la valeur rédemptrice de ses souffrances et de sa mort. (Suite.) — *Zöckler* : Les conférences apologétiques de John Wordsworth et le livre de Georges Rawlinson sur les religions du monde ancien.

Août.

Seyler : Religiosité antique. II : Héraclite d'Ephèse. — *H. Friedlein* : Shakespeare et le christianisme. (Fin.) — *Schmoller* : Le témoignage de Christ, etc. (Suite.) — *Zöckler* : La superstition des matérialistes, à propos de l'ouvrage de Fr. Pfaff : « Die Entwicklung der Welt auf atomistischer Grundlage. » — Mélanges.

Septembre.

Seyler : Religiosité antique. II. (Fin.) — *Schmoller* : Le témoignage de Christ, etc. (Suite.) — *Zöckler* : Nouveaux exemples de longévité. — Mélanges.

Octobre.

Fuchs : Jacob Böhme, d'après Martensen. — *Schmoller* : Le témoignage du Christ, etc. (Fin.) — *G. Sylvester* : Réflexions sur la formation précipitée de théories en sciences naturelles. — *Zöckler* : L'hypothèse de Darwin jugée par le prof. Lucä. — *Le même* : Une vie de théosophe. (Jules Hamberger.) — Faits divers.

Novembre.

G. Fischer : Résurrection et vie éternelle dans l'Anc. Testament. — *Fuchs* : Jacob Böhme. (Fin.) — *Gunning*, à Amsterdam : La croix, vérité pour la science et pour l'église. Discours d'installation comme professeur. — Bulletin et mélanges.

Décembre.

R. F. Grau : La foi de Martin Luther. Discours académique prononcé à Königsberg. — *Gunning* : La croix. (Fin.) — *Krummel* : A propos de Kamphausen : Chronologie des rois hébreux. — *Zöckler* : Les luttes théologiques décisives du IVe siècle ; à propos du livre de Kölling sur l'histoire de l'hérésie arienne.

JAHRBÜCHER FÜR PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

Quatrième livraison, 1884.

J. Happel: Le fort et le faible de « la Religion de l'esprit » de M. de Hartmann. — *W. J. van Mauen*: Pour servir à l'histoire littéraire de la critique et de l'exégèse du Nouv. Test. (en Hollande, de 1859 à 1883) II. — *Von Soden*: L'épître aux Hébreux (fin.) — *Joh. Dräseke*: Des quatres homélies attribuées à Grégoire Thaumaturge et du Χριστὸς πάσχων.

REVUE THÉOLOGIQUE (DE MONTAUBAN)

Avril-Juin 1884.

M. Nicolas: Antoine Garissoles. — *D. H. Meyer*: De la réalité de l'obligation morale. — *L. Lafon*: Les liturgies des églises réformées de France. — *Ch. Bruston*; Le millennium (suite et fin). — *Ch. Bois*: Revue de philosophie française. — Bibliographie.

REVUE PHILOSOPHIQUE

Dirigée par M. Th. Ribot.

Février.

P. Regnaud: L'évolution de l'idée de « briller» en sanscrit, en grec et en latin. — *F. Bonatelli*: Remarques sur les sensations et les perceptions. — *Guyau*: L'esthétique du vers moderne. — Analyses et revue bibliographique. — Variétés: Le programme de l'agrégation de philosophie pour 1884. — Revue des périodiques (anglais).

Mars.

A. Bertrand: Deux lois psycho-physiologiques. — *Guyau*: L'esthétique du vers moderne. (Fin.) — *G. Lechalas*: Sur le mode d'action de la musique. — Analyses, etc.

Avril.

B. Perez: La logique de l'enfant (de trois à sept ans). — *A. Binet*: L'hallucination. I. Recherches théoriques. — *J. Andrade*: De l'abus du principe de la conservation de la force. — *P. Tannery*: Revue générale; théorie de la connaissance mathématique: Cohen, Du Bois-Reymond, Kroman. — Analyses, etc. — Variétés: *Ch. Richet*: Un cas de suggestion dans le rêve.

Mai.

A. Binet : L'hallucination. II. Recherches expérimentales.— Dr *Manouvrier :* La fonction psycho-motrice. (1er article.) — *F. Paulhan :* La morale idéale. — Analyses, etc.

Juin.

Ch. Féré : Des troubles de l'usage des signes. — *G. Tarde :* Darwinisme naturel et darwinisme social. — *L. Manouvrier :* La fonction psycho-motrice. (Fin.) — Analyses, etc.

Juillet.

V. Brochard : De la croyance. — *J. Delbœuf :* La matière brute et la matière vivante. II. L'origine de la vie et de la mort. — *Ch. Secrétan :* La restauration du thomisme. — Analyses, etc. — Correspondance : Lettre de M. de Pressensé sur « les Origines. »

Août.

E. Beaussire : L'indépendance de la morale. — *Th. Ribot :* Les bases affectives de la personnalité. — *G. Tarde :* Travaux récents sur le socialisme contemporain. — Analyses, notices bibliographiques, etc.

Septembre.

J. Delbœuf : La matière brute, etc. (Suite.) — *P. Tannery :* La physique de Parménide. — *G. Lechalas :* L'œuvre scientifique de Malebranche. — Analyse, etc. — Variétés : Réflexions inédites sur la théorie de la musique, par *d'Alembert.* (Communiquées par M. Ch. Henry.)

Octobre.

G. Pouchet : La biologie aristotélique. (1er article.) — *J. Delbœuf :* La matière brute, etc. (Fin.) — *Th. Ribot :* Les bases intellectuelles de la personnalité.— *B. Perez :* Les théories de l'éducation. (1re partie.)

LA PRÉDESTINATION

DANS LA THÉOLOGIE PAULINIENNE [1]

Messieurs,

L'idée de la prédestination dans l'enseignement de saint Paul est une de celles qui, depuis les temps de la Réforme, ont préoccupé et divisé les théologiens protestants. Au XVIe et au XVIIe siècle, elle a donné lieu à des luttes passionnées. Actuellement encore, elle est, en Ecosse et aux Etats-Unis, l'objet de vives controverses, qui ont produit de regrettables scissions. Chez nous, la discussion a, heureusement, un caractère plus pacifique ; mais la diversité de vues n'en est pas moins grande. Nous avons eu l'occasion de le constater récemment, quand, dans une de nos conférences théologiques, un pasteur hollandais a présenté un travail soigneusement étudié sur la prédestination paulinienne [2]. Les avis les plus variés se sont manifestés en cette circonstance. Si donc j'aborde aujourd'hui devant vous l'examen de la même question, je le fais dans le sentiment de toucher à un sujet d'un intérêt théologique actuel. L'enseignement de saint Paul a trop d'importance à nos yeux pour que nous ne nous appliquions pas à le saisir dans toute sa pureté.

[1] Rapport présenté, le 2 mai 1884, aux Conférences pastorales luthériennes, à Paris.

[2] Ce travail de M. Van Goens, docteur en théologie, a paru depuis, dans le numéro de mai (pag. 226-260) de la *Revue de théologie et de philosophie*, sous le titre : *Le rôle de la liberté humaine dans la prédestination paulinienne*. L'auteur conclut à la prédestination la plus absolue.

Commençons par bien poser la question.

Paul a-t-il été prédestinatien ou non ?

Je réponds : *oui* et *non*.

Oui, il a été prédestinatien. Il a enseigné la prédestination du peuple d'Israël pour son rôle providentiel dans l'œuvre de la rédemption du genre humain.

Non, il n'a pas été prédestinatien. Il n'a pas enseigné la prédestination éternelle de quelques hommes pour le salut, et d'autres pour la damnation.

Voilà, messieurs, les deux thèses auxquelles m'ont amené mes études des écrits de l'apôtre, et dont je vais essayer de fournir la preuve biblique.

Avant de passer à la discussion, je dois faire une remarque que je ne crois pas sans importance. Pour résoudre notre question, ce n'est pas l'idée de l'*homme*, mais l'idée de *Dieu* qu'il nous faut étudier dans l'enseignement de saint Paul. En d'autres termes : la question n'est pas anthropologique, mais théologique, au sens restreint de ce mot. C'est pour avoir méconnu ce point de vue et pour s'être mal orienté dans les épîtres pauliniennes que plus d'un théologien a fait fausse route.

Certes, l'étude de l'anthropologie est nécessaire pour la solution de notre question; mais elle n'est qu'un moyen, et non un but. C'est une étude préparatoire, auxiliaire, qui sert à éclairer le sujet; mais le sujet lui-même est relatif à l'*idée de Dieu*. La question est celle-ci : Comment Paul conçoit-il Dieu? Le conçoit-il comme un souverain absolu, qui, selon son bon plaisir, et sans tenir compte des dispositions de ses sujets, sauve les uns et condamne les autres? Ou le conçoit-il comme un souverain qui veut les sauver tous, et ne condamne que ceux qui, par une libre détermination personnelle, s'opposent à sa volonté et repoussent obstinément son salut?

Examinons les textes.

Un premier fait qui me semble incontestable, c'est que Paul a enseigné la *liberté initiale* de l'homme. Nos premiers parents ont été créés libres. Ils pouvaient obéir au commandement de

Dieu. Quand ils ont désobéi, ils l'ont fait librement; et la mort a été un châtiment mérité.

Cela ressort clairement du chapitre V de l'épître aux Romains. « Par un seul homme, dit Paul, le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort; et ainsi la mort a passé sur tous les hommes, parce que tous ont péché. » (Rom. V, 12.) « La mort est le salaire du péché. » (Rom. VI, 23.)

L'allusion au récit de la chute, dans la Genèse, est manifeste. Or, dans ce récit, il n'est question, ni de près ni de loin, d'une prédestination divine. Au contraire ; loin d'être naturellement et fatalement voué au péché et à la mort, l'homme est créé à l'image de Dieu : pur, libre, parfait en son genre. « Dieu vit tout ce qu'il avait fait, dit la Genèse, et voici, cela était *très bon.* » (Gen. I, 31.)

Il n'y a de même nulle trace d'idées prédestinatiennes dans les écrits de saint Paul, lorsqu'il parle de la chute de nos premiers parents. Fidèle à l'esprit du récit biblique, l'apôtre accentue l'offense faite à Dieu par la désobéissance d'Adam; il s'applique à mettre en lumière la responsabilité et la culpabilité du premier couple, et la justice de Dieu dans le châtiment. L'idée de la liberté initiale de l'homme est exactement la même chez Paul que dans l'Ancien Testament. L'apôtre dit, du reste, lui-même explicitement que l'homme a été *créé selon Dieu dans une justice et une sainteté véritables.* (Eph. IV, 24.)

Je conclus de ce fait que Paul n'a pas enseigné la prédestination au sens calviniste. Il n'a pas enseigné que Dieu a créé un certain nombre d'hommes pour les damner. Il n'a pas enseigné qu'Adam, en tombant dans le péché, a réalisé un décret éternel de Dieu[1]. Une telle idée est absolument étrangère à la pensée paulinienne. La chute d'Adam, selon l'apôtre, a été un acte de détermination personnelle, *contraire à la volonté de Dieu.*

[1] Calvin : « Dico Deum non modo primi hominis casum et in eo posterorum ruinam prævidisse, sed arbitrio suo dispensasse... Non pari conditione creantur omnes : sed aliis vita æterna, aliis damnatio æterna præordinatur... Cadit homo, Dei providentia sic ordinante. » (*Institutio* III 2, 5, 23, 27. Edit. Gen. 1585.)

L'interprétation calviniste est donc déjà erronée à son point de départ.

Faisons maintenant un pas de plus, et voyons si Paul n'aurait pas été *infralapsaire*.

Vous savez, messieurs, qu'il y a deux sortes de prédestinatiens : les *supralapsaires* et les *infralapsaires*. Les premiers enseignent que Dieu a créé un certain nombre d'hommes pour les sauver et d'autres pour les damner, et que la volonté de l'homme n'est absolument pour rien dans son salut ou dans sa condamnation. C'est la théorie de Zwingle, de Calvin et en général des prédestinatiens conséquents. D'autres, moins logiques mais un peu plus tendres, rejettent l'idée d'un décret éternel, et ne font dater la prédestination que de la chute. D'après eux, l'humanité, créée libre, est tombée par sa propre faute et se trouve sous le coup d'une condamnation justement méritée ; mais Dieu, selon son bon plaisir et sans tenir nul compte des dispositions des hommes, choisit dans la masse des pécheurs quelques individus pour les sauver, abandonnant les autres à leur juste condamnation. C'est la doctrine des infralapsaires. Elle a triomphé au synode de Dordrecht, en 1618. D'après ses partisans, elle aurait été professée par saint Paul.

En reconnaissant que, dans la doctrine paulinienne, la chute est un acte de libre détermination, ces théologiens échappent à notre première critique. Ils font preuve d'un sens exégétique supérieur à celui des prédestinatiens rigides. Toutefois je ne saurais me ranger à leur avis.

Certes, d'après Paul, la chute d'Adam a entraîné celle de toute sa race. L'humanité entière est sous le coup de la condamnation. Paul accentue à diverses reprises le πάντες, *tous*. *Tous* ont péché, *tous* sont coupables, il n'y a *pas un* juste, *pas même un seul*. (Rom. III, 9-12.)

Mais quand l'apôtre se représente Dieu en face de cette dégradation universelle, quel est le sentiment qu'il lui attribue ? Est-ce, comme le pensent les infralapsaires, une pitié capricieuse, choisissant arbitrairement quelques-uns pour les sauver, et laissant impitoyablement les autres dans leur perdition ?

Non, messieurs, ce n'est pas là le cœur du Dieu de saint Paul. « Dieu, dit-il, les a placés tous sous la condamnation, *afin de faire miséricorde à tous,* » ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ. (Rom. XI, 32).

Remarquez, messieurs, ce ἵνα, *afin que.* Il nous fait connaître l'*intention* de Dieu, sa pensée intime, le but qu'il poursuit, le vœu de son cœur divin et paternel. Loin de prédestiner quelques-uns à la condamnation, loin d'abandonner insouciamment un seul pécheur à son sort mérité, Dieu, dans sa miséricorde infinie, a le *désir ardent* de les sauver *tous.*

C'est afin de les sauver tous qu'il a envoyé son Fils au monde et qu'il a accompli la grande œuvre rédemptrice, à la prédication de laquelle l'apôtre Paul a consacré sa vie. La *croix de Christ,* cette croix que l'apôtre prêche aux Juifs et aux païens avec un courage et une ardeur infatigables, est la manifestation la plus éclatante de cet amour de Dieu qui surpasse tout entendement, la révélation pour ainsi dire visible et tangible de ce cœur miséricordieux qui ne veut pas qu'aucun périsse, mais que tous parviennent à la connaissance de la vérité. (1 Tim. II, 4; comp. IV, 10.) Le *salut de tous,* c'est le *but de l'Evangile.*

Nous voilà, messieurs, bien loin des doctrines prédestinatiennes. La théorie des infralapsaires n'est pas plus soutenable que celle des calvinistes rigoureux.

Mais comment expliquer qu'en présence de ces témoignages si clairs et si précis des théologiens distingués aient pu être amenés à attribuer à Paul des doctrines absolument contraires aux principes fondamentaux de son enseignement?

Nous n'avons pas à chercher bien loin les causes de cette erreur. C'est qu'en effet il est question, dans la théologie paulinienne, d'une *prédestination,* d'une libre élection de Dieu. Seulement les exégètes calvinistes se sont mépris sur la nature, sur le caractère de cette prédestination. Son *but* n'est pas, comme ils l'ont pensé, le salut de quelques-uns et la condamnation des autres, mais le *salut de tous.*

Voici comment l'apôtre développe cette idée.

L'humanité déchue est *incapable de se sauver par ses propres forces ;* elle est entièrement corrompue et va au-devant d'un juste jugement. Si Dieu veut la sauver, il faut qu'il le fasse par un *acte de pure grâce*, sans aucun mérite du côté de l'homme. C'est ce que Dieu a fait. Il a conçu un admirable *plan de salut*, qui devait se *réaliser dans l'histoire* et aboutir au sacrifice expiatoire et à la résurrection du Christ. « C'est lui (le Christ) que Dieu a destiné à être une victime propitiatoire. » (Rom. III, 25.)

Pour l'exécution de ce plan, Dieu avait besoin d'un *peuple* chargé de préparer les voies de la rédemption. (Rom. III, 1, 2.) Mais où trouver ce peuple? L'humanité entière était plongée dans la corruption. (Rom. III, 9-19.)

Ici se place, dans la théologie paulinienne, un acte de *prédestination,* au sens le plus absolu du mot, un souverain acte de bon plaisir de Dieu : *l'élection du peuple d'Israël.* Dieu choisit Israël parmi les nations pour en faire un instrument dans l'exécution de son plan de salut. Cette idée de l'élection et de la mission providentielle d'Israël est exposée aux chapitres IX, X et XI de l'épître aux Romains.

L'apôtre tient à bien faire sentir aux Israélites que, s'ils ont été privilégiés, ils ne le doivent d'aucune façon à leurs mérites, mais uniquement au bon vouloir de Dieu. Voici comment il leur démontre le *néant de leurs prétentions*. Esaü et Jacob, dit-il, les enfants jumeaux de Rebecca, étaient encore dans le sein de leur mère, ils n'avaient fait ni bien ni mal, et cependant, « *afin que l'élection de Dieu subsistât, sans dépendre des œuvres, mais uniquement de la volonté de celui qui appelle*, il fut dit à Rebecca : Le plus grand sera assujetti au plus petit. » (Rom. IX, 11, 12)

Le choix de Dieu dans l'élection d'Israël a donc été un acte absolument libre et gracieux. Les Juifs n'ont aucun droit d'en tirer vanité. « Car, ajoute l'apôtre pour bien accentuer sa pensée, Dieu a dit à Moïse : *Je fais miséricorde à qui je fais miséricorde, et j'ai compassion de qui j'ai compassion.* Ainsi cela ne dépend ni de celui qui veut ni de celui qui court, mais

de Dieu qui fait miséricorde. » (Rom. IX, 15, 16.) Israël ne peut aucunement se prévaloir devant Dieu de son élection, pas plus qu'un vase ne peut s'attribuer le mérite d'être un vase d'honneur plutôt que de déshonneur. « Le potier n'est-il pas maître de l'argile, pour faire avec la même masse un vase d'honneur et un vase d'un usage vil ? » (Rom. IX, 20, 21.) La libre élection d'Israël pour son rôle providentiel ne pouvait être exprimée en termes plus catégoriques.

Entraîné par son sujet, l'apôtre ne recule pas devant des expressions paradoxales. On sent qu'il s'ingénie à poursuivre jusque dans ses derniers retranchements et à détruire jusque dans ses racines la présomption invétérée des Juifs, qui se croyaient des droits supérieurs à ceux des païens, et les attribuaient à leurs mérites, à leurs vertus, à leur descendance d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, à leur titre de peuple élu de Dieu. Paul met à néant toutes ces prétentions, toute cette vanité de la justice propre, *afin que nulle chair ne se glorifie devant Dieu.* (1 Cor. I, 29 ; Rom. III, 27-30.) Enlever à l'homme tout sujet de glorification personnelle, et attribuer toute gloire à Dieu, c'est là, nous le savons, la grande préoccupation de saint Paul. Cette préoccupation devait s'affirmer avec une énergie exceptionnelle, dans ces moments de lutte, en présence de l'outrecuidante infatuation des Juifs.

Après avoir ainsi exposé l'élection d'Israël, Paul en formule clairement le *but*. Ce but, nous l'avons indiqué, c'est le *salut de tous* : *ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ.* (Rom. XI, 32.) Voilà, messieurs, la *conclusion* des trois chapitres relatifs à la prédestination d'Israël.

Et alors, jetant un coup d'œil rétrospectif sur ces merveilleuses dispensations de Dieu pour le salut de l'humanité pécheresse, et saisi d'émotion et d'admiration, l'apôtre s'écrie : « O profondeur de richesse de la sagesse et de la science de Dieu ! Que ses jugements sont insondables et ses voies incompréhensibles ! Car qui a connu la pensée du Seigneur, ou qui a été son conseiller ? Qui lui a donné le premier, pour qu'il ait à recevoir en retour ? C'est de lui, et par lui, et pour lui que sont toutes choses. A lui la gloire dans tous les siècles ! Amen ! »

Qu'est-ce, messieurs, qui a arraché à l'apôtre ce cri d'admiration et d'adoration? C'est l'insondable miséricorde de Dieu, accomplissant l'œuvre rédemptrice pour le salut de l'humanité tout entière.

Demandez-vous, messieurs, si un théologien prédestinatien peut éclater en un pareil cri de reconnaissance, quand il voit son Dieu créer des gens pour les damner. Demandez-vous s'il peut célébrer ainsi les profondeurs de la sagesse et de la science de Dieu, quand il ne voit chez ce Dieu qu'un favoritisme capricieux qui sauve, on ne sait pourquoi, les uns et laisse périr les autres. Non, messieurs, le Dieu des prédestinatiens ne saurait arracher au cœur de l'homme les cris d'admiration et de reconnaissance dont déborde le cœur de saint Paul. — *Decretum horribile!* s'écrie Calvin. — Ce qui fait tressaillir le cœur de l'apôtre, c'est le ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ, — « afin de faire miséricorde *à tous!* »

Maintenant vient se poser une nouvelle question. Si Dieu veut sauver tous, *pourquoi n'en sauve-t-il effectivement qu'un certain nombre?* et pourquoi les autres périssent-ils? Car, sous ce rapport, les prédestinatiens voient plus juste que les universalistes, qui attribuent à saint Paul la doctrine du salut final de tous les hommes. D'après Paul, il y aura, au dernier jour, des *rachetés* et des *réprouvés;* et alors le jugement de Dieu sera définitif, irrévocable.

Il s'agit donc d'examiner si l'apôtre n'aurait pas été inconséquent avec ses propres prémisses, et si, après avoir affirmé que Dieu veut sauver l'humanité tout entière, il n'aurait pas admis que cependant Dieu fait un choix arbitraire dans cette humanité. Une pareille contradiction, pour un théologien de la force de saint Paul, pour un aussi vigoureux dialecticien, serait vraiment bien étrange. Aussi verrons-nous que, loin de se contredire, l'apôtre reste conséquent avec ses principes jusqu'au bout [1].

[1] La thèse de l'inconséquence de saint Paul a été soutenue avec talent, dans les deux conférences, par M. le pasteur Etienne Coquerel. Ce théologien combat avec raison la tendance qui voudrait faire de saint Paul

La prédestination d'Israël a réalisé son but prochain, son but historique : elle est arrivée à son terme et à son épanouissement en Jésus-Christ. Et l'œuvre rédemptrice du Christ est concentrée dans sa mort expiatoire et dans sa glorieuse résurrection. (Rom. IV, 25 ; 2 Cor. V, 15.) En Jésus-Christ, l'humanité est *virtuellement* réconciliée avec Dieu, et *chaque individu* est appelé par l'Evangile à participer à cette réconciliation. C'est là, en résumé, la doctrine paulinienne de la rédemption.

J'en retiens un point important pour notre question. Jésus-Christ, le Fils de Dieu incarné, est considéré comme le représentant, non d'une partie seulement de l'humanité, mais de l'humanité *tout entière*. Il est le « second Adam. » (1 Cor. XV, 45-47.) Son œuvre a, de même, un caractère universel : « Si un est mort pour tous, dit Paul, *tous* sont morts » (2 Cor. V, 14.) L'œuvre du Christ répond ainsi absolument au but de l'élection d'Israël, au vœu de Dieu, de faire miséricorde à *tous*. La rédemption opérée sur la croix embrasse le genre humain tout entier. C'est la négation de la doctrine prédestinatienne.

Rappelons aussi avec quelle énergie Paul affirme que l'évangile n'est pas seulement pour les *Juifs*, mais aussi pour les *Grecs*, pour les Scythes et les barbares, pour les circoncis et les incirconcis, en un mot, pour tous les hommes. (Rom. I, 14-17 ; III, 29 ; Col. III, 11 ; 1 Tim. IV, 10.) Cette thèse universaliste est un des éléments essentiels de ce que Paul appelle *son Evan-*

un théoricien, un doctrinaire. L'apôtre était, comme l'a fort bien dit M. Coquerel, de la trempe des prophètes, des missionnaires, des hommes d'action, qui ne se préoccupent guère de la logique et sont facilement amenés à se contredire. Je reconnais toute la valeur de ces considérations et je me rallierais peut-être à la thèse de M. Coquerel si les assertions contradictoires qu'il signale chez Paul se trouvaient à quelques années de distance, ou si elles s'étaient produites dans des circonstances différentes. Il me serait déjà beaucoup plus difficile d'admettre des contradictions à la même page. Mais ce que je n'admets pas, c'est que Paul ait pu, d'une haleine, faire le raisonnement suivant : « Dieu a prédestiné les uns au salut, les autres à la damnation, — afin de les sauver tous. » Cela ne serait plus de l'inconséquence, mais du non-sens.

gile. Christ est le rédempteur de toute l'humanité; et tous les hommes sont appelés à bénéficier des fruits de sa rédemption. Personne n'est exclu par un décret éternel de Dieu. N'est exclu que celui qui s'exclut lui-même, malgré les efforts de Dieu pour le sauver.

Oui, le salut est offert à tous; mais l'homme est libre de l'accepter ou de le repousser. *Dieu ne fait violence à personne*. Il ne sauve pas l'homme contre son gré. Il ne lui octroie pas le salut. De même qu'il a respecté sa liberté lors de la création, de même il la respecte après la rédemption.

La prédication de l'Evangile place l'individu devant une nouvelle alternative : celle de l'acceptation par la *foi*, ou du rejet par l'*incrédulité*. La foi est la condition du salut. « L'Evangile, dit Paul, est une puissance de Dieu pour le salut de *tous ceux qui croient*, παντὶ τῷ πιστεύοντι. (Rom. I, 16; comp. Gal. III, 22.) C'est la doctrine paulinienne par excellence : la doctrine de la *justification par la foi*. Elle suppose la libre décision de l'homme.

L'enseignement de l'apôtre, à cet égard, est d'une netteté qui ne laisse rien à désirer. Dans le passage même relatif à la prédestination historique d'Israël, Paul compare Israël à un olivier franc et les païens à un olivier sauvage, et il dit, en s'adressant aux païens : « Les branches de l'olivier franc ont été retranchées *pour cause d'incrédulité;* et toi, tu subsistes *par la foi*. Ne t'abandonne point à l'orgueil, mais crains; si Dieu n'a pas épargné les branches naturelles, il pourrait bien ne pas t'épargner non plus. Vois donc la bonté et la sévérité de Dieu : la sévérité à l'égard de ceux *qui sont tombés*, la bonté envers toi, *à condition que tu demeures ferme* dans cette bonté; autrement, tu seras aussi retranché. Eux de même, *s'ils ne persistent point dans l'incrédulité*, ils seront entés. » (Rom. XI, 20-23.) On ne saurait affirmer d'une manière plus explicite que la cause déterminante du salut ou de la condamnation n'est pas un acte arbitraire de Dieu, mais la foi ou l'incrédulité de l'individu, c'est-à-dire une *décision libre et personnelle*.

Jamais Paul n'en appelle à un décret éternel de Dieu, quand

il parle de son propre salut. Il admet si bien la possibilité d'une chute du croyant qu'il dit de lui-même : « Malheur à moi si je n'évangélise !.. Je mortifie mon corps, *de peur qu'après avoir prêché aux autres, je ne sois moi-même rejeté.* » (1 Cor. IX, 16, 27). Cela n'est pas la parole d'un prédestinatien.

Mais l'apôtre n'enseigne-t-il pas que la nature humaine est foncièrement corrompue, et que la foi est un don gratuit de Dieu? Dès lors, Dieu n'accorderait-il pas cette foi salutaire, selon son bon plaisir, à quelques individus seulement, sans l'accorder à d'autres? Et n'aurions-nous pas, en dernière analyse, la confirmation de la thèse prédestinatienne?

Non, messieurs, saint Paul ne fait pas de son Dieu un dispensateur capricieux de la foi. Le Dieu de saint Paul est la vérité même. En *offrant* le salut à tous, il met tous *à même de l'accepter*. Il donne à tous la *faculté de croire*. Et cette faculté, il la leur donne, non par un acte d'autorité, mais par un moyen psychologique : par la *prédication de l'Evangile*. « La foi, dit l'apôtre, vient de la prédication, et la prédication vient de la parole de Dieu. » (Rom. X, 17.) « Dieu vous a appelés par l'Evangile. » (2 Thes. II, 14.)

L'Evangile, selon saint Paul, est une *puissance de Dieu*, — δύναμις θεοῦ. (Rom. I, 16 ; 1 Cor. I, 18.) Cette puissance empoigne l'homme dans le centre de sa vie spirituelle, le travaille, le régénère, en fait une nouvelle créature. Elle le soustrait ainsi à la servitude du péché et lui rend sa *liberté initiale*, afin qu'il puisse librement se déterminer pour ou contre l'Evangile, c'est-à-dire pour ou contre Dieu. Nous voyons par là, messieurs, que, dans la pensée de Paul, la liberté morale est un élément constitutif de la nature humaine ; et nous sommes plus éloignés que jamais des doctrines prédestinatiennes.

A ces arguments tirés des textes, je pourrais en ajouter un tiré de l'histoire. L'éducation de Paul s'est faite sous l'influence d'un double courant d'idées : des *doctrines de l'Ancien Testament*, d'une part, et de la *philosophie judéo-grecque*, d'autre part. Cette double influence apparaît dans tous ses écrits. Eh bien, ni dans l'Ancien Testament ni dans la philosophie helléniste, il n'y a aucune trace d'un enseignement prédestinatien au

sens calviniste. Partout nous trouvons l'affirmation de la libre détermination de l'homme pour son salut ou pour sa perdition ; partout nous trouvons l'idée d'un Dieu à la fois juste et miséricordieux, nulle part celle d'un Dieu créant des hommes pour les damner, ou laissant périr des pécheurs, sans faire aucun effort pour les sauver. La doctrine prédestinatienne, tant infralapsaire que supralapsaire, est absente de toute la théologie du siècle apostolique, des écrits de Paul aussi bien que de ceux de Jean, chez Pierre et Jacques aussi bien que dans l'épître aux Hébreux, chez les apologètes du Ier et du IIme siècle aussi bien que chez les Pères de l'Eglise d'Orient. Ce n'est qu'avec saint Augustin qu'elle fait son apparition dans l'Eglise. On n'en trouve nulle trace avant lui. Et saint Augustin lui-même ne serait pas tombé dans cette erreur s'il avait été à même de bien comprendre les épîtres pauliniennes.

Soit, me dira-t-on peut-être, saint Augustin s'est mépris sur la pensée de saint Paul. Mais comment tant d'autres théologiens, après saint Augustin, ont-ils pu tomber dans la même erreur ? Comment Calvin a-t-il pu encore exagérer la doctrine augustinienne ? Comment d'éminents théologiens modernes peuvent-ils attribuer à Paul la prédestination au sens calviniste ?

Il ne suffit pas de répondre que ces théologiens, dans leur exégèse, partent d'idées préconçues sur la corruption de l'homme ou sur l'absoluité de Dieu. Je ne nie nullement l'influence des prémisses théologiques sur l'exègèse ; mais il y a aussi des théologiens antiprédestinatiens qui interprètent les écrits de Paul dans le sens d'Augustin ou de Calvin. Il doit donc y avoir dans les écrits de Paul même, en dehors de ce que nous avons déjà vu, des idées qui provoquent, ou du moins facilitent, cette méprise.

Nous touchons ici à un des points les plus délicats de notre étude. Il s'agit, en effet, de débrouiller quelques idées qui viennent s'enchevêtrer, non certainement dans la pensée même de Paul, mais dans l'exposé de sa doctrine.

Nous avons mis en relief l'idée paulinienne de la *prédestina-*

tion historique d'Israël. Cette idée ressort clairement des textes, et elle est précise en elle-même. Mais ce n'est pas une idée simple. Au contraire, elle est très complexe. Elle suppose des *prémisses* et implique des *corollaires* qui, dans les écrits de l'apôtre, n'apparaissent qu'incidemment, et que nous devrons nous appliquer à dégager.

L'une de ces prémisses, c'est que, depuis la chute, l'homme n'est plus libre. Il est *déterminé dans le sens du mal.* « Je trouve en moi, dit l'apôtre, cette loi que, quand je veux faire le bien, le mal est attaché à moi... je suis l'esclave de la loi du péché... je suis vendu au péché. » (Rom. VII, 14, 21, 25.) C'est parce que toute l'humanité est ainsi déterminée que Dieu a dû commencer par faire un acte de libre élection. Toute la rédemption porte ce caractère de gratuité absolue. *A ce point de vue*, chaque individu qui est sauvé l'est, en dernière analyse, par un acte de la libre volonté de Dieu; et *la volonté de l'individu n'est pour rien dans son salut.* C'est le point de vue auquel s'est placé Luther, dans son livre du *Serf-arbitre*, et, en général, dans sa théologie.

Or nous voici en présence d'une thèse paulinienne contradictoire avec notre thèse précédente, qui rapportait le salut à une libre détermination de l'individu. Il suffit de ne pas remarquer que la contradiction n'est qu'apparente pour entrer dans la fausse voie qui mène les logiciens à outrance, dont la pensée n'est pas retenue par des considérations d'un autre ordre, aux conclusions extrêmes.

Ayons bien soin de distinguer la *détermination* et la *prédestination.* Depuis la chute, tous les hommes sont *déterminés*, et tous sont déterminés *dans le sens du mal;* ils sont incapables de se sauver eux-mêmes, et la *rédemption* qui leur est offerte et accordée en Jésus-Christ, est un acte de *pure miséricorde.* Mais nous avons vu que la rédemption ne leur est pas octroyée malgré eux. Ils restent libres de l'accepter ou de la repousser. S'ils périssent, c'est leur propre faute; s'ils sont sauvés, ils le doivent uniquement à la grâce de Dieu.

Ainsi se concilie l'idée de la *détermination* et celle de la *liberté.* Ainsi s'explique aussi notre sentiment de *dépendance*

absolue de Dieu, et notre sentiment tout aussi positif de *responsabilité*. Il n'y a point de contradiction entre les deux idées ; et leur synthèse est la négation des doctrines prédestinatiennes.

Une autre particularité de l'idée paulinienne, c'est qu'en Jésus-Christ la *prédestination historique* vient se rencontrer et se confondre avec l'*élection individuelle*. C'est là une des conceptions les plus originales et les plus fécondes de la pensée spéculative de l'apôtre. Il voit la prédestination d'Israël aboutir au Messie et se réaliser en lui. La rédemption opérée par le Christ met fin au rôle providentiel du peuple élu. Jésus-Christ *se substitue à ce peuple* et concentre toute l'élection en sa personne. Il est *le Prédestiné*, l'Elu par excellence. L'homme qui, *par la foi*, s'unit mystiquement avec le Christ, devient un *membre du corps de l'Elu ;* il devient ainsi lui-même un *prédestiné*. « Dieu, dit saint Paul, *nous a élus en Christ*, » ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ.) Eph. I, 4 ; comp. v. 5, 11 ; Col. III, 11 ; Rom. VIII, 33.) Tous ceux qui sont « *en Christ* » — ἐν Χριστῷ — sont des « prédestinés. » Les autres sont des réprouvés, non par un décret éternel de Dieu, ni parce que Dieu n'aurait rien fait pour les sauver, mais parce que leur incrédulité les place en dehors du Christ, de l'Elu. Désormais le *peuple élu* n'est plus Israël « selon la chair, » mais Israël « selon l'esprit, » c'est-à-dire le peuple chrétien, l'Eglise, le « corps de Christ. » (Rom. IV, 16 ; Eph. I, 23 ; Col. I, 18.)

D'après Paul, comme on le voit, la prédestination a suivi une *évolution*. L'élection historique d'Israël, en passant par Jésus-Christ, est devenue l'élection individuelle des croyants. Le salut des croyants est la réalisation de la pensée de Dieu lors de la vocation d'Abraham. L'Eglise chrétienne n'est que le prolongement, en un sens spirituel, du peuple d'Israël. Voilà pourquoi saint Paul appelle les chrétiens des *élus ;* et voilà aussi pourquoi les chrétiens eux-mêmes se considèrent et se sentent comme tels. A ce point de vue, le chrétien est vraiment un *prédestiné*, et il ne doit son salut qu'à la *libre élection*, à la *pure grâce*, à la « *bonne volonté* » de Dieu, κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ. (Eph. I, 5, 9.)

C'est la solution à laquelle se sont arrêtés, avec un instinct

théologique très juste, mais avec une exégèse insuffisante, les auteurs de la Formule de Concorde. Voici leur thèse : *Aeterna prædestinatio in Christo et nequaquam extra Christum consideranda.* (Art. XI.) Ils ont donné la vraie solution, sans réussir à en fournir la preuve scientifique. La difficulté provient de la richesse des antithèses pauliniennes, au milieu desquelles il n'est pas toujours facile de se retrouver.

Cela nous explique comment, de nos jours encore, des théologiens distingués, ne se rendant pas compte de la transformation qu'a subie la notion paulinienne de la prédestination et ne remarquant pas la diversité des idées sous le même terme, ont pu se méprendre sur la pensée de l'apôtre et lui prêter des doctrines prédestinatiennes étrangères à sa notion de Dieu et de l'homme.

Après avoir arrêté ainsi les grandes lignes de la pensée de Paul, nous pourrions entrer dans le *détail,* et examiner une série de questions intéressantes se rapportant plus ou moins directement à notre sujet. Il s'agirait, par exemple, d'élucider le rapport entre la liberté morale du chrétien et la liberté que l'apôtre reconnaît au Juif et au païen ; car Paul dit aussi de l'homme inconverti qui se livre au péché : il est *inexcusable* ἀναπολόγητος. (Rom. II, 1.) Puis il faudrait étudier dans quel sens la rédemption, selon Paul, a un *effet rétroactif*, quel est le sort des païens morts avant la venue du Christ, et le sort de ceux qui meurent sans avoir entendu la prédication de l'Evangile. Il y aurait à examiner quelle est la part de Dieu et celle de l'homme dans l'éclosion des dispositions favorables à l'Evangile, dans la *genèse de la foi.* Et dans cet ordre d'idées rentrerait l'exégèse de quelques passages, tels que Rom. VIII, 29, 30 ; Act. XIII, 48, où l'apôtre parle de la grâce prévenante de Dieu chez les Juifs et les païens. En ce qui touche l'*élection d'Abraham*, il y aurait lieu d'examiner si, selon Paul, Dieu n'a pas choisi Abraham de préférence à un autre, eu égard à la foi du patriarche, foi que Paul dit explicitement avoir existé chez Abraham avant sa vocation. Il s'appuie même sur ce fait pour prouver que l'Evangile du salut par la foi ne s'adresse pas

seulement aux Juifs, mais aussi aux païens. (Rom. IV, 9-12.) L'apôtre distingue donc entre la vocation d'Abraham comme individu, et l'élection d'Israël comme nation chargée d'un rôle providentiel dans la réalisation du plan divin de la rédemption. Ici aussi, nous entrevoyons, dans la pensée de l'apôtre, la synthèse entre la prédestination divine et la liberté morale de l'homme.

La pensée de Paul est si riche et si complexe que les questions surgissent en foule à mesure qu'on étudie les textes. Je regrette, messieurs, de ne pouvoir entrer dans ces détails ; mais cette étude nous entraînerait beaucoup trop loin. Du reste, elle ne modifierait en rien les résultats acquis. C'est, au contraire, avec ces résultats, fondés sur l'ensemble de l'enseignement de Paul et sur les principes fondamentaux de sa théologie, qu'il nous faut élucider les quelques obscurités de détail qui peuvent se présenter. En ce qui me touche, mes études de détail n'ont fait que confirmer et corroborer les résultats généraux que j'ai eu l'honneur de vous exposer.

Je termine en résumant, dans 12 propositions, l'enseignement de saint Paul tel qu'il ressort de notre étude.

1° Dieu a créé l'homme libre, et celui-ci est tombé par sa propre faute.

2° La chute de nos premiers parents a entraîné celle de toute leur race ; par conséquent tous les hommes se trouvaient sous le coup de la même condamnation.

3° Dieu, dans sa miséricorde, désirait sauver toute l'humanité.

4° Pour atteindre ce but, il a conçu un plan de salut, qui devait se réaliser dans l'histoire.

5° Pour exécuter ce plan, il lui fallait un peuple appelé à recevoir ses révélations, à les transmettre de génération en génération, et à donner le jour au Messie, Fils de Dieu et Rédempteur du monde.

6° A cet effet, Dieu a choisi le peuple d'Israël, sans nul égard pour ses dispositions intérieures, par un souverain acte de bon plaisir.

7° Le rôle historique et providentiel d'Israël est arrivé à son terme et à son épanouissement en Jésus-Christ.

8° Jésus-Christ est l'élu de Dieu par excellence.

9° Par la foi, l'homme s'unit mystiquement au Christ; il devient un membre de son corps, et participe à son élection.

10° Par l'Evangile, l'homme est mis dans la possibilité de croire en Jésus-Christ et d'être sauvé.

11° La foi est un acte de libre détermination de l'individu.

12° Ceux qui ne croient pas, périssent par leur propre faute.

Ces résultats, messieurs, me semblent nettement établis par les textes. Je conclus donc, sans aucune hésitation, que les doctrines prédestinatiennes, infralapsaires et supralapsaires, sont également étrangères à la théologie paulinienne, et que le Dieu de l'apôtre est un Dieu *vraiment* miséricordieux, qui veut faire miséricorde *à tous*.

E. MÉNÉGOZ.

DU

ROLE DE LA MÉTAPHYSIQUE EN THÉOLOGIE[1]

II

LA LIBERTÉ

Après avoir formulé les deux exigences que la théologie chrétienne doit poser à la métaphysique, il nous reste à signaler, dans quelques points importants, la position que la première prend presque constamment.

La théologie a pour mission de prouver que les problèmes de l'esprit moral reçoivent leur solution lorsque celui-ci, en s'appropriant les grâces du christianisme, partage la conception religieuse que le christianisme donne du monde. Lorsque l'on compare à cet idéal que le théologien doit avoir en vue les problèmes dont de fait elle se préoccupe en détail, on en trouve une série qui ne peuvent être compris du point de vue général de notre science. L'intrusion de ces problèmes pseudo-théologiques s'explique sans peine. Elle tient à l'illusion qui fait considérer l'état d'esprit dans lequel naissent les vrais problèmes théologiques comme l'espèce particulière d'un genre plus étendu. Les apologètes grecs ont déjà connu cette méthode qui consiste à s'assimiler ce que le christianisme a de plus spécial, par les procédés de la généralisation. Cette erreur n'éclate nulle part d'une façon plus fâcheuse que dans la méthode de traiter la question de la liberté en théologie. Mais ici aussi on peut voir clairement que l'ancienneté de cette méthode ne saurait nous empêcher de la repousser comme la

[1] Voir la livraison de septembre.

racine de nombreuses erreurs. On le sait, cette notion de la liberté commence à devenir gênante en théologie lorsqu'il s'agit de la mettre d'accord avec l'activité de Dieu constamment dirigée vers son but éternel. L'auteur du remarquable compte rendu de l'ouvrage de Ritschl dans les *Studien und Kritiken*, 1876, a par conséquent parfaitement raison de son point de vue, quand il reproche à l'auteur de ne pas lui avoir donné la solution de sa principale difficulté, avec le volume III, § 36. Voyons donc la place que la notion de la liberté occupe dans la conception religieuse du monde ; ce sera le moyen d'apprécier le caractère de ce problème dogmatique et de voir s'il rentre, oui ou non, dans la théologie systématique.

Nous n'aboutissons à une notion de la liberté s'opposant irrésistiblement à la loi de causalité qu'en jugeant l'homme au point de vue de l'idée du bien. Dès que nous faisons abstraction de ce fait, rien ne nous empêche de considérer la volonté, dans les actions qui paraissent libres, comme un anneau dans une série de causes. En effet, comme notre conscience, dans chaque cas spécial, n'éclaire que l'anneau de la série qui est formé par notre volonté personnelle, nous croyons aussi être libres dans le cas où le fait psychique d'une volonté déterminée surgit d'un milieu, d'une connexion que nous n'avons pourtant pas nous-même établie. Mais lorsque nous avons éprouvé cette impression produite par le bien qui dépasse de beaucoup toutes les autres en valeur, et quand nous présupposons que les autres hommes ont fait la même expérience, alors nous nous tenons pour libres, nous et les autres, en un sens qui ne saurait être modifié par le fait que notre volonté est engagée dans la série des causes et des effets qui constitue le monde. Pourquoi dans ce cas particulier ne cédons-nous pas aux illusions de l'entendement ? C'est que l'expérience particulière que nous faisons, nous contraint à nous distinguer du monde entier et nous interdit de laisser prendre notre volonté dans l'engrenage infini d'autres êtres finis. Dans d'autres cas, chaque direction de la volonté n'aspire à la prééminence que par rapport à une forme déterminée d'une grandeur finie. Ici l'idée de tout rapport de ce genre disparaît : on proclame qu'une forme de la

volonté est immédiatement supérieure à tout autre qu'on pourrait imaginer. Mais que faut-il pour être en droit de tenir ce langage ? Il faut qu'on ait la claire représentation d'un but à la réalisation duquel la volonté attache un prix incomparable, parce qu'en lui notre conscience trouve sa complète satisfaction, indépendamment de tout ce que nous pouvons souffrir dans le cours de notre existence empirique. Aussitôt que l'homme reconnaît comme principe déterminant de sa volonté un pareil but réclamant une obéissance illimitée, il se tient pour libre. Car alors les motifs ne paraissent plus être semblables, on s'engage dans un combat dont l'issue favorable ne dépend plus de certaines inclinations portant sur des cas particuliers, mais d'une intensité de la volonté, qui ne saurait en aucune façon être expliquée empiriquement. Voilà pourquoi, quand il a soustrait sa volonté au service de ce but suprême, l'homme ne va pas demander une excuse aux circonstances, il s'en rend au contraire lui-même responsable.

Mais nous avons le droit d'admettre des degrés divers de liberté. En effet il y a divers principes suprêmes et déterminants de la volonté qui ont, à des degrés divers, le droit d'être envisagés comme tout à fait généraux. Ensuite le vrai but suprême produit des impressions plus ou moins vives sur l'homme qui l'adopte, et celui-ci se rend plus ou moins compte de la domination que ce but doit exercer sur les faits particuliers. Pour être complètement libre, il faut s'être assimilé subjectivement le vrai but suprême d'une manière complète.

La théologie est donc appelée à montrer que ce principe suprême, appelé à déterminer la volonté, nous est offert dans le christianisme et que l'assimilation subjective en est rendue possible. La théologie montre par cela même que la complète liberté de choisir entre le bien et le mal ne se trouve que dans l'Eglise chrétienne et que les membres du royaume de Dieu sont chargés de la plus grande responsabilité morale.

Mais si la pensée fondamentale et essentiellement morale du christianisme éveille chez l'homme le sentiment de la complète liberté, la solution des questions qui s'y rattachent, montre la perfection de la religion chrétienne. Le problème du mal, dans

lequel l'homme moral voit un obstacle mis par la nature à la réalisation de ses fins, est rendu plus difficile par un plus vif sentiment de la liberté, comme aussi le sentiment de la culpabilité. La solution de la première difficulté est promise dans le christianisme au moyen d'une idée de Dieu qui permet de considérer tout le cours de la nature comme servant, à titre de moyen, à réaliser la destinée éternelle de l'homme. Mais la délivrance n'a de valeur pratique que quand le second problème a reçu sa solution : c'est lui, en effet, qui empêche que l'idée de but, au moyen de laquelle l'amour de Dieu se rapporte à l'homme, ne soit appliquée d'une manière concrète. L'obstacle disparaît dans la foi à la grâce particulière de Dieu, qui s'est manifestée dans l'œuvre de la vie, c'est-à-dire dans la personne de l'homme Jésus. La contradiction de fait que nous impose la liberté en s'éveillant est levée au moyen de l'appréciation du monde et de nous-mêmes devenue possible dans l'Eglise chrétienne, par l'angle sous lequel l'Evangile nous permet de considérer et nous-mêmes et le monde. Du moment donc où la conviction que par Christ nous sommes objet de l'amour de Dieu, dissipe le sentiment de la culpabilité, il pourrait sembler que c'est là porter atteinte au sentiment de la liberté qui, la première, a provoqué les besoins auxquels le christianisme donne satisfaction. En accentuant la liberté produite par Christ on n'échappe pas à la dernière difficulté, puisque, par le fait même on présente l'indépendance morale de l'homme comme le nerf même du désir qui a reçu satisfaction dans le christianisme. En effet, la faculté que possède l'homme de décider par lui-même son attitude à l'égard du bien et par cela même son sort, cette faculté semble être mise en question lorsque le sentiment religieux nous amène ensuite à reconnaître que c'est à l'amour de Dieu que nous sommes redevables d'avoir pu nous tourner vers le bien. Et que cet aveu soit arraché au fidèle qui, dans la foi au Rédempteur, se voit compris dans le décret de l'amour divin, c'est là ce que proclame l'expérience unanime de tous les chrétiens et ce que la théologie établit comme nécessaire. C'est parce que sa vie propre la plus intense, lui apparaît comme une œuvre de Dieu, que le

fidèle se sent heureux et libre dans cette dépendance. Le supralapsarisme des réformateurs se charge de montrer comment la théorie peut être aisément conduite à nier la liberté humaine en général, par les conséquences de cette appréciation même à laquelle le chrétien doit nécessairement aboutir. En même temps il est certain qu'on n'a pu aboutir à ce supralapsarisme qu'en méconnaissant ce qu'a de tout particulier cette appréciation que l'homme religieux fait de lui-même. Au lieu de rester dans le milieu délimité et concret dans lequel elle se fait jour dans la vie, on a voulu faire une théorie de cette appréciation et l'élever à la hauteur d'un principe, chargé d'expliquer des phénomènes qui ne peuvent être expliqués par ce moyen-là. Le trait propre de cette appréciation qui a été méconnu, consiste en ceci : Nous ne sommes amenés à reconnaître notre dépendance de la grâce que par un acte de notre volonté, acte que, au moment même où nous obéissons à l'appel divin, nous sentons être seulement une décision pour Dieu, prise d'une manière indépendante par notre liberté. Or, comment cette conquête religieuse est-elle conservée ? Non pas par le fait qu'on fixe dans la représentation ce rapport entre Dieu et les fidèles dont elle est l'expression, mais par le fait que cette conquête de la disposition au bien, favorisée par le christianisme, se reproduit sans cesse à nouveau ; il n'y a donc qu'un moyen d'en garantir la durée : il faut que notre liberté se déploie en accomplissant la mission morale par laquelle elle doit devenir plus étendue, plus profonde. Quand donc on croit devoir sacrifier la liberté dans l'intérêt de la grâce, on ne se tient pas dans la ligne de cette dépendance de Dieu que le christianisme a en vue, et dont nous n'arrivons à avoir conscience qu'en mettant en œuvre notre indépendance. S'il en est ainsi, il est évident que le jugement religieux que le fidèle porte sur lui-même dans le christianisme, ne contient absolument rien autorisant à résoudre cette question capitale de la théologie : Comment faut-il considérer le rapport entre Dieu et la liberté de la créature, en dehors de cette série, abstraction faite de cette série d'expériences subjectives ? Dans la certitude d'être devenu ce qu'il est par la grâce de Dieu, le

fidèle possède, sans contredit, la preuve subjective suffisante, que la liberté et la dépendance ne se contredisent pas dans la forme qu'elles revêtent dans la conception religieuse du monde. Mais pour que cette preuve nous conférât le droit de nous enquérir de la cause produisant l'accord de la liberté et de la dépendance, il y aurait une condition indispensable à remplir. Il faudrait que le jugement religieux, que le fidèle porte sur lui-même, n'eût pas pour antécédent l'expérience vivante d'une liberté qui, au moment même où elle s'affirme, n'entend en aucune façon le faire, comme étant produite, mais seulement comme produisant.

Ce n'est qu'après avoir répudié ce caractère tout spécial de la religion chrétienne, appelé par Schleiermacher le caractère téléologique, que la théologie pourra descendre dans les profondeurs de cette synthèse de la liberté et de la dépendance, en vue d'arriver à construire et la liberté humaine, et l'activité de la grâce divine. Si la théologie veut rester dans les limites de sa mission, elle doit se contenter de prouver que c'est la liberté qui ouvre la voie pour arriver à faire l'expérience de la grâce, et qu'en demeurant dans la dépendance de la grâce de Dieu manifestée en Christ, bien loin de perdre sa liberté, on la confirme.

Mais qu'est-ce donc qui peut nous pousser à franchir ces limites? Il n'est guère possible de signaler un mobile qui soit exactement de la même espèce dans tous les cas. Quand les réformateurs, partant de l'expérience religieuse, affirmant que c'est à Dieu que nous sommes redevables du fait de nous être prononcés pour le bien, arrivèrent à la conséquence rationnelle que l'origine du péché et la persévérance dans le mal, doivent également être attribuées au facteur divin, ils estimaient évidemment rendre justice à la conception chrétienne de la grâce de Dieu. C'est exactement le cas contraire qui a lieu chez des théologiens plus modernes, qui font également remonter la cause du mal jusqu'à Dieu, bien que, comme Pfleiderer [1], par exemple, ils en appellent à l'autorité de leurs grands prédécesseurs. On l'avoue, on se lance dans cette témérité, non

[1] *Wesen der Religion*, 1869, pag. 320.

pas pour augmenter l'impression que produit la grâce de Dieu, mais pour rendre compréhensible l'origine de la liberté humaine. D'ailleurs, quels que puissent être les motifs, il est manifeste que dans les deux cas le procédé scientifique est défectueux et qu'on change le sens d'idées qui ont été primitivement religieuses.

Bien que dans l'exposition des réformateurs on reconnaisse le mobile religieux, il est manifeste, d'un autre côté, qu'on ne pouvait arriver à un pareil résultat qu'au moyen d'une méthode scientifique défectueuse. Pour avoir le droit d'affirmer, dans l'intérêt de la certitude de la grâce divine, que Dieu est auteur du mal, il faudrait qu'il pût être venu à l'esprit de penser que l'abandon définitif des uns au mal est indispensable, comme moyen, pour expliquer la félicité des autres. Or comme la chose est impossible, il est manifeste que cette manière de concevoir le péché se rattache non pas à la certitude de la grâce elle-même, mais à une manière particulière de l'établir. Nous ne nous proposons pas de rechercher ici la tradition scientifique qui a influencé les réformateurs sur ce point, mais la manière dont ils repoussent le témoignage le plus précis de la liberté humaine, qu'ils admettent pourtant de nouveau, quand il s'agit de la culpabilité, montre de la façon la plus claire, le but qu'ils ont cru devoir atteindre. Ils se virent contraints par ces faits, d'essayer de mettre d'accord la notion d'une dépendance de Dieu en général, avec la notion générale de la liberté. Ils crurent ne pouvoir mettre à l'abri de toute contradiction la dépendance de Dieu, dont le fidèle fait l'expérience, qu'en sacrifiant en général la liberté de l'homme à la dépendance de Dieu. Or comme les notions dans cette conception générale sont opposées d'une façon formelle, le résultat était inévitable: dès qu'on voulait constater théoriquement l'accord qui était caché dans le sentiment religieux, on ne pouvait y arriver qu'en affirmant un déterminisme absolu pour tout être créé. La méthode dont les réformateurs firent usage relève de la métaphysique : c'est à celle-ci qu'il appartient de lever les contradictions se rattachant à nos notions les plus générales, appliquées aussi bien aux choses qu'aux esprits. Considéré

ainsi, le résultat atteint était insuffisant, parce qu'on se contentait de repousser une notion en donnant la préférence à l'autre. Il aurait fallu, au contraire, expliquer comment elle existait en fait, cette notion importune, dont on tenait tant à se débarrasser, et cela d'autant plus qu'on ne pouvait s'empêcher de se servir à nouveau de cette notion de la liberté lorsqu'il s'agissait d'arracher à l'homme l'aveu de la culpabilité. Mais c'est surtout au résultat qu'on vit bien que par cette méthode on ne résout aucun problème théologique. La notion d'une absolue détermination du fini par l'infini diffère autant que faire se peut de l'expérience que le fidèle fait dans le christianisme de sa dépendance à l'égard de Dieu. Tandis que le déterminisme porte également sur toute existence finie, la seconde n'est vraie que d'un être n'ayant de réalité qu'en se distinguant de tous les autres êtres finis, au moyen de sa volonté. Tandis que le déterminisme contredit l'expérience que fait intérieurement l'homme de son élévation au-dessus de la nature, le sentiment religieux de la dépendance fait naître et affermit chez le fidèle le sentiment de sa valeur infinie ; tandis que le premier n'est vrai que s'il n'y a point de liberté, le second présuppose le choix libre de la volonté pour le bien. Cette expérience religieuse donne en effet au fidèle la certitude qu'en sentant la valeur du bien manifesté par Christ il est la propriété de Dieu; elle lui présente en même temps une garantie de la liberté, garantie qu'il perd quand la force de cette impression s'affaiblit en lui. De sorte qu'en méconnaissant le caractère tout particulier sous lequel la dépendance de Dieu nous apparaît dans l'*expérience chrétienne*, pour établir une comparaison avec la notion de la dépendance en général au sens métaphysique et la notion générale de la liberté, on perdit entièrement de vue le problème théologique, car celui-ci consiste à mettre dans tout son jour le fait suivant : la plus complète liberté au moyen de l'appréciation religieuse que l'homme fait de lui-même dans le christianisme conduit au sentiment de la complète dépendance de Dieu, sans disparaître toutefois dans ce dernier. Quoique le sentiment de la liberté et celui de la dépendance se montrent séparés dans le cours de la vie du

chrétien, toutefois chacun d'eux est affecté d'une manière toute particulière par la conscience que l'un ne va pas sans l'autre. En traitant par les procédés intellectuels une situation si singulière et qui dépasse de beaucoup la portée de la métaphysique, on sacrifie justement ce qu'il importe le plus de maintenir. Il serait possible que le meilleur moyen d'échapper une fois pour toutes à la tentation de faire usage de la notion générale de dépendance à l'égard de Dieu, fût de renonçer absolument à faire usage de ce terme, pour le remplacer par l'idée d'appartenir à Dieu. (*Zugehörigkeit zu Gott.*) La certitude en effet que, en vertu de la volonté de Dieu, ayant son royaume pour objet, nous sommes la propriété de Dieu, quand nous soupirons après ce royaume, cette certitude implique qu'on reconnaît cette dépendance de Dieu visée dans le christianisme; et cette expression d'*appartenance* a le grand avantage de prévenir toute confusion avec la pure et simple détermination à laquelle les choses sont soumises comme moyens temporaires pour la réalisation du but éternel.

Il est vrai que pour résister avec succès aux erreurs accompagnant cette théorie, il faudrait prouver comment elle a précisément pour résultat de compromettre les intérêts religieux qu'elle croyait sauvegarder. En effet ce n'est qu'ainsi que peut être brisée la domination d'un principe dans lequel la conviction religieuse croyait s'exprimer avec fermeté et non en relevant des contradictions logiques qui ne font au contraire que fortifier la disposition à en appeler au mystère. Or nous venons d'indiquer en quoi les réformateurs, dans leur manière de traiter de la liberté, ont nui au déploiement de la foi chrétienne. En faisant procéder directement de Dieu la décision au mal, ils ont affaibli l'impression de ce fait : ce n'est que quand il s'agit de se donner librement au bien que l'homme est objet direct de la volonté divine; tandis que quand il s'agit de s'adonner au mal, l'homme n'est ni but de la pensée divine, ni un objet d'une valeur éternelle. Mais placé sous la dépendance directe du monde, d'après des lois terrestres, il disparaît dans la masse des moyens périssables. On n'a pas suffisamment relevé le souverain bien dans le sens du chris-

tianisme, souverain bien qui demande à être considéré à la fois non seulement comme un don de Dieu, mais aussi comme une grandeur morale et un produit de la liberté. C'est ainsi que sur un point important on a compromis la distinction d'avec Rome si chèrement conquise. L'essence du catholicisme consiste en effet en ceci : méconnaissant ce caractère moral du souverain bien chrétien, il fait consister la certitude du salut dans une accumulation de garanties qui ne se trouvent dans aucune relation intime avec ce souverain bien. Il était donc indigne des réformateurs de s'engager dans la même voie en avançant un principe qui ne correspond qu'à la forme la plus abstraite de la certitude du salut et qui, bien loin d'en mettre en lumière le contenu chrétien, le renie plutôt. La période suivante aurait dû, en faisant valoir d'autres considérants, avancés d'ailleurs par les réformateurs, ramener la théorie dans une meilleure voie. Au fait nous trouvons bien, dans la *Formule de concorde*, ce principe correspondant pleinement aux besoins de la connaissance chrétienne que la prédestination porte exclusivement sur les enfants de Dieu. Il est vrai que cette déclaration est affaiblie par l'assertion que Dieu se borne à prévoir le mal, idée qui ne peut être poursuivie jusqu'au bout et qui n'a rien à faire avec l'affermissement du salut. Néanmoins cette adjonction montre une chose : on comprend que la décision du fidèle pour le bien est seule objet de la volonté divine dans laquelle nous mettons notre confiance, tandis que pour l'exception des méchants on reconnaît le rôle de la liberté. Tout cela montre que chez les auteurs de ce passage de la *Formule de concorde* l'esprit le plus sagace et les vues religieuses les plus profondes se sont admirablement pénétrés. C'est là ce que reconnaît Frank, l'interprète le plus profond et le défenseur de la *Formule de concorde ;* mais, chose regrettable, il ajoute qu'une théologie moderne remontant aux principes devra faire voler en éclats les limites étroites de la confession de foi sur ce point. En effet il ne serait possible, en faisant ressortir leur unité par une formule scientifique, d'arriver à la synthèse des antinomies laissées en présence avec un tact parfait, que si cette unité devenait jamais elle-même

un objet d'expérience et si elle ne se manifestait pas simplement par l'action réciproque de la liberté et de la dépendance dans le cours de la vie du chrétien. Un principe théologique qui prétend rendre compréhensible la formation de ces deux pôles opposés de la foi n'appartient nullement à la conception limitée du monde que donne le christianisme, — pour lequel cette unité est un fait admirable de la foi chrétienne, — mais bien à un point de vue supérieur qui doit se proposer, au moyen d'une connaissance plus étendue, de faire disparaître la différence qui a sa raison d'être dans l'essence de la religion. La théologie chrétienne connaît bien une notion qui concilie ces antinomies d'une manière formelle, la notion du souverain bien, mais à laquelle, par le fait même, une intuition déterminée ne correspond jamais d'une manière parfaite. Dans ce souverain bien se rencontrent, dans leur perfection idéale, les diverses fonctions de l'esprit, parce qu'il désigne à la fois l'objet de la volonté morale et la forme par laquelle Dieu nous rend heureux. La théologie est tenue d'exposer cette unité, en montrant le caractère tout particulier du souverain bien chrétien. Mais la théologie ne visera à obtenir une unité de principe rendant compréhensible la genèse des antinomies que quand elle subira le joug d'un rationalisme qui n'éprouve aucun scrupule à soumettre aux principes métaphysiques ces mystérieuses réalités de la religion. Et c'est là ce qui a eu amplement lieu dans le développement de la théologie luthérienne qui a fait suite à la *Formule de concorde.* Les limites étroites de notre pensée finie nous obligent à désigner les faits de la religion morale en rapport les uns avec les autres, au moyen de notions qui sont, au point de vue formel, opposées les unes aux autres. Comment reconnaître si, pour l'appréciation de ces notions, on a suffisamment tenu compte de l'unité incontestable, sur le terrain de la foi, rattachant les faits auxquels elles servent de symboles ? C'est en voyant si on maintient chacun d'eux à sa place, dans sa pleine intégrité. Dans la conception du monde inspirée par l'idée du royaume de Dieu, ce respect des faits dans leur intégrité réclame ensuite qu'on

passe immédiatement, sans intermédiaire aucun, d'une idée à celle qui lui sera le plus opposée.

Mais dès qu'on perd de vue l'unité que la foi seule peut conférer, alors le désir d'arriver à une unité de la vie spirituelle fait miroiter l'intervention de la métaphysique qui se chargera, au moyen de formules rationnelles, de mettre un terme à la contradiction des idées. Mais lorsque, après avoir mis en présence les deux idées contraires, on se sent fasciné par leur contradiction, c'est une preuve certaine qu'on a déjà enlevé ces notions au cadre de la religion morale. On ne les possède plus dans la détermination concrète, dans le milieu dans lequel elles conservent toute leur valeur au sein du christianisme. Le travail métaphysique auquel on se livre alors à leur sujet sous cette forme générale ne saurait prétendre au titre de chrétien. Et les résultats obtenus par cette méthode, quand ils sont introduits dans la dogmatique, doivent nécessairement la corrompre, vu qu'ils ont été acquis d'une manière tout à fait indépendante des faits particuliers qu'il s'agit d'exposer en dogmatique. L'invasion de cette puissance étrangère dans la dogmatique luthérienne se reconnaît à ceci c'est que, en opposition avec la *Formule de concorde*, elle présente la libre détermination pour le bien, non comme le contenu de la volonté divine, mais comme objet de la prévision divine. Toutefois cela est loin de garantir suffisamment chez le fidèle la conscience du salut par Dieu. Il est donc tout naturel qu'une piété énergique se soit toujours sentie contrainte, au lieu de se contenter de voir les notions opposées s'affaiblir mutuellement, de pousser jusqu'au bout le point de vue métaphysique, et de renoncer définitivement à toute liberté, pour affirmer purement et simplement la dépendance physique du fini à l'égard de l'infini. Ce sacrifice de la liberté était d'autant plus facile à faire que, dans le système ecclésiastique, on n'avait su voir en elle qu'un fâcheux obstacle à la certitude religieuse à laquelle on aspirait.

On ne peut manquer de renverser la conception chrétienne de l'univers quand on pousse jusqu'au bout l'essai de dériver les divers éléments qui la constituent de la cause unique du

monde. Mais quelle est donc la légitimité scientifique d'un pareil procédé? Pour arriver à rendre compte de l'action réciproque et régulière des diverses parties du monde, la métaphysique a recours à l'idée d'une substance réelle, une, dans laquelle les diverses parties du monde possèdent la capacité d'agir les unes sur les autres. Mais je ne saurais voir sur quoi se fonde le droit de mettre cette notion en relation avec l'idée chrétienne de Dieu. Celle-ci présuppose qu'on admet la différence entre l'esprit moral et la nature, tandis que l'autre est formée sans avoir égard à cette distinction. Malgré cela, l'union des deux points de vue devrait être réclamée par le christianisme si, pour arriver à la connaissance de cette unité de l'univers qui nous garantit la subordination du monde à nos fins, il fallait pouvoir se rendre compte de ce qui arrive conformément à ses lois. Mais comme ce n'est pas plus le cas qu'il n'est vrai que nous nous servions de moyens mécaniques pour nous assujettir le monde, au sens religieux et moral, il en résulte qu'on n'a nul droit en théologie de charger l'idée chrétienne de Dieu d'une tâche que cette notion de l'unité de la substance doit accomplir en métaphysique. Il faudrait donc renoncer ici d'une manière générale à l'expression « attributs métaphysiques. » Les représentations qu'on a l'habitude de désigner ainsi peuvent, dans le christianisme, exprimer seulement la certitude que la volonté constante du souverain bien ne saurait trouver dans le monde aucun obstacle, mais bien le moyen pour la réalisation de ses fins. Par conséquent, ces représentations ne fournissent rien pour expliquer l'état de fait du monde, et la foi religieuse ne peut pas non plus voir en elles, comme dans une pure expression formelle de sa propre énergie, l'exposition de l'essence de son Dieu dont elle se nourrit. F. Nitzsch (*Jahrb. für deutsche Theol.*, 1875, pag. 350) remarque contre Ritschl que celui-ci laisse trop sur l'arrière-plan, d'une manière peu convenable, le côté métaphysique de l'idée de Dieu. L'aréopagite, ajoute-t-il, n'aurait pas pu risquer de combiner la notion de Dieu fournie par le Nouveau Testament avec celle du néoplatonisme s'il n'y avait pas entre les deux des points de contact. Naturellement il faut admettre cette remar-

que historique, voulût-on même opposer au passage 1 Tim. VI, 16, sur lequel l'auteur insiste, la déclaration de 1 Cor. II, 9, 10. Mais lorsque l'aréopagite se complaît dans l'absoluité et dans l'infinité de la forme de l'être divin, son point de contact à cet égard avec le Nouveau Testament se réduit évidemment à ceci : ce sont là des expressions purement formelles pour rendre l'énergie de la foi, comme elles se présentent naturellement toujours dans les manifestations religieuses, mais précisément pour cela elles n'offrent aucune espèce de garantie sur le genre particulier du contenu de la foi. Ces attributs étaient le produit du sentiment religieux dans sa plus grande intensité. Le fait qu'on leur ait attribué une grande importance, parce qu'on voyait en eux des expressions rendant toute la valeur de l'objet divin qui excitait le sentiment, tandis que pour celui-ci on se contentait de représentations subordonnées, ce fait n'a pas seulement des analogies dans l'histoire des dogmes, mais il constitue une illusion trop facile pour qu'il y ait lieu de s'en étonner. Je ne vois pas pourquoi un chrétien qui croit que l'amour de Dieu manifesté en Christ est la réalité insondable devrait s'abstenir de faire usage de ces expressions. Seulement la théologie doit bien faire comprendre qu'en agissant ainsi, on ne prétend rien expliquer, soit dans la conception religieuse de l'univers, soit dans la métaphysique. Tout ce qu'on prétend rendre par ces attributs, c'est uniquement la valeur absolue du contenu de la foi qu'on se propose d'établir ailleurs et autrement. Il faut ensuite veiller à ce que ces formules métaphysiques n'arrivent pas à se soustraire à la domination de l'objet de la foi, et à blesser ce qu'elles ont pour mission de glorifier par le bégayement de la langue humaine. N'est-on peut-être pas déjà exposé à ce danger quand on parle « d'une puissance physique de Dieu ? » Pour un chrétien, la puissance de son Dieu n'est devenue objet d'intuition que quand il l'a contemplée sous la forme que Jésus emploie pour vaincre spirituellement le monde, et qu'avec cela il a fait personnellement les expériences dont parle saint Paul, Rom. VIII, 37-39. Parler d'une puissance physique de Dieu c'est, me semble-t-il, être en contradiction avec un supranaturalisme sain.

Mais voici quand l'abus de ces représentations devient le plus grave. C'est lorsqu'on prétend en tirer des déterminations sur les relations de Dieu avec l'homme, pour arriver par ce moyen à influencer l'exposition de la conception chrétienne du monde dans le sens de la conséquence, de la rigueur des pensées. De cette manière, grâce à l'accord pour l'expression de ces termes religieux, la réalité de Dieu embrassant toutes choses, avec les notions les plus générales de la métaphysique, on aide celle-ci à devenir reine et maîtresse en théologie ; et lorsqu'en outre cette métaphysique, comme c'est le cas chez l'aréopagite, avec sa notion purement négative de Dieu, est obligée de désespérer d'arriver à une explication rationnelle du monde, elle se montre dans le contraste le plus cru avec la confiance en Dieu qui caractérise le chrétien. Il est impossible de découvrir dans le Nouveau Testament un souffle de ce genre. Dieu y est présent comme le principe de notre certitude religieuse, toujours comme révélé et nullement comme caché. Ce n'est que dans des passages comme celui cité par Nitzsch, lorsqu'il est question de relever la distance entre les espérances eschatologiques et l'état actuel des chrétiens, le caractère incompréhensible des voies de Dieu, des moyens qu'il emploie pour notre salut, ce n'est qu'alors que Dieu est présenté comme caché. Cette représentation toutefois, — et c'est là un trait distinguant le Nouveau Testament de l'Ancien, — est enveloppée de la certitude que ces desseins, que Dieu poursuit à notre égard d'une manière merveilleuse, sont complètement manifestés. Si donc on veut compléter l'explication déjà donnée plus haut de ce phénomène historique, la confusion de la métaphysique et de la théologie, on ne saurait le faire en signalant dans le Nouveau Testament des pensées analogues à celles de l'aréopagite. Mais voici comment on peut le faire. En remarquant que la confusion de la théologie et de la métaphysique, héritée des apologètes, dut rendre les esprits d'autant plus accessibles à l'idée de Dieu inférieure au christianisme, présentée par l'aréopagite, qu'on sentit plus douloureusement tout ce qu'a de peu satisfaisant l'explication métaphysique de l'univers au moyen de l'essence de Dieu.

Mais en théologie on est toujours de nouveau exposé au danger de chercher une conciliation métaphysique entre la liberté de la créature et la causalité divine produisant tout, quand, dans son zèle dogmatique, on méconnaît l'origine et la valeur de ces notions dans le christianisme. Dès que les assertions : Dieu a créé le monde et le conduit, l'homme possède une volonté libre, sont présentées comme le produit d'une connaissance scientifique, ou comme des vérités d'expérience générale parmi les hommes, la métaphysique se trouve chargée de montrer comment cette déclaration, au sujet d'une partie du monde, peut s'accorder avec celle qu'il faut faire au sujet du monde entier. Cette tentative a beau nous apparaître étrangère à nos préoccupations, elle paraît alors réclamée par la simple moralité de la pensée. Mais cette hypothèse ne se trouve pas juste pour nous. Le contenu de ces deux assertions nous est fermement garanti par son étroite union avec la certitude de la réalité du souverain bien. La qualité de ce dernier, la possibilité de le posséder tel que nous le connaissons dans le christianisme, tout cela risque de nous couler entre les doigts, dès que nous ne le considérons pas comme un produit de notre liberté. D'un autre côté nous ne possédons la certitude de l'insondable réalité du souverain bien que sous la forme de la foi dans le Dieu qui veut exclusivement la même chose. Or quel est le sujet de la religion chrétienne ? Ce n'est pas en général l'homme doué de liberté, mais l'homme qui, en se prononçant librement pour le bien, a fait l'expérience vivante de la réalité infinie du souverain bien. C'est à cet homme-là seulement que la religion chrétienne peut vouloir servir ; c'est aussi devant cet homme seul que la théologie est appelée à justifier la religion, quand elle expose des notions analogues, empruntées à la métaphysique. Or pour cet homme-là le sentiment de la liberté ne saurait immédiatement se trouver en conflit avec l'idée de Dieu, puisqu'il n'arrive à celle-ci qu'en mariant, en unissant dans les plus étroites étreintes sa libre décision d'une part et les impressions que lui produit le bien d'autre part, comme objet de la volonté divine. Du moment où il s'approprie librement le bien, il sait qu'il appartient à Dieu, dont l'essence est juste-

ment de vouloir la réalisation du bien suprême. Aussi longtemps donc que la réalité du souverain bien est présupposée, la pensée de la liberté n'est pas exclue par la pensée de Dieu, elle est au contraire réclamée comme la forme indispensable pour s'approprier la félicité qui est garantie dans sa communion. Et cependant, malgré son unité, cette pensée que le souverain bien est autant le produit de notre libre activité que de celle de Dieu, provoque en nous deux séries de pensées qui s'excluent formellement les unes les autres. D'où vient ce fait étrange? Il est la conséquence fort simple d'un fait très naturel lui-même. Nous avons beau croire en la réalité du souverain bien, il ne nous apparaît jamais dans la foi avec toute sa richesse intérieure ; pour nous la représenter, cette richesse, nous devons la contempler dans sa réalisation, dans son actualité. Or comment cela peut-il avoir lieu ? Nous ne pouvons le faire qu'en la mettant en rapport avec les moyens par lesquels elle se réalise, c'est-à-dire avec le monde. Mais dès que la chose a lieu voici ce qui arrive. Du fait que la position de Dieu à l'égard du monde est différente de la nôtre, il résulte une étrange scission. Le but identique dans lequel l'Eglise et Dieu s'accordent parfaitement se manifeste en deux séries distinctes : d'abord dans la foi religieuse, comme l'idée dominante du gouvernement paternel du monde par Dieu, et en second lieu comme mission morale pour l'Eglise engagée dans le train du monde. La théologie est appelée à prouver que le fait de ces deux séries ne saurait troubler l'unité de la conscience chrétienne. Elle y arrive en montrant que sous ces deux formes c'est le but unique de la domination du monde par l'Eglise chrétienne qui est poursuivi, mais que la domination morale du monde ne peut avoir lieu sans la domination religieuse et réciproquement. A mon sens le grand mérite de Ritschl, en fait de théologie systématique, consiste surtout en ceci : pour la première fois il a montré la tâche et il s'en est acquitté d'une manière admirable. Veut-on au contraire tenter de dériver le fait de la liberté de l'activité productrice de Dieu ? alors on place une partie inaliénable des convictions chrétiennes fondamentales sous la dépendance d'une idée dérivée. En effet l'idée que Dieu

crée et dirige le monde est en soi une formule vide; elle n'acquiert un sens chrétien que par la pensée qu'en nous donnant librement au bien suprême nous devenons la propriété de Dieu. Cette pensée sert à exprimer à la fois l'essence de Dieu et le court résumé de notre foi. Dès l'instant au contraire où l'on a présente à l'esprit l'origine de cette antinomie de la liberté et de la dépendance, qu'on en voit l'unité idéale dans la notion du souverain bien et la solution pratique dans la domination du monde par l'Eglise chrétienne, en quoi faisant elle montre qu'elle appartient à Dieu, alors on repousse cet essai métaphysique non seulement comme peu critique mais aussi comme antichrétien. Ce procédé manque de critique parce qu'il traite la liberté comme faisant partie du monde, tandis que l'homme par le fait qu'il reconnaît la liberté sent qu'il a l'obligation de se distinguer du monde. Il est également antichrétien, ce procédé, parce qu'il rend le souverain bien du christianisme illusoire. Il cherche en effet la vraie réalité là où nous ne saurions la trouver, au delà de l'esprit moral, par conséquent, en dépit de tout déguisement, dans la nature. Lors donc qu'on nous objecte que la conséquence dans la pensée exige qu'on s'attaque à ce problème comme rentrant dans la mission de la métaphysique, voici ce que nous répondons. Il serait peut-être encore plus conséquent de réfléchir à l'origine du problème. On reconnaîtrait alors qu'il s'agit simplement d'une disparate entre les catégories données avec notre conception du monde et la détermination suprasensible des faits religieux et moraux du christianisme.

(*A suivre.*)

UN NOUVEAU MANUEL D'HOMILÉTIQUE [1]

« Le sermon, déclarait il y a quelques années un des critiques littéraires les plus renommés de la France, le sermon est un genre faux, et il est faux surtout parce qu'il a vieilli. Il a si peu de vérité humaine et générale, qu'il est difficile de s'y intéresser, même rétrospectivement. On a beau consentir à se placer au point de vue voulu, faire la part du temps et des changements, admettre la tradition, il faut être bien amoureux de l'éloquence pour la goûter lorsqu'elle n'est plus qu'à l'état de forme pure, c'est-à-dire de forme vide ou de rhétorique. »

Ce jugement sommaire est la conclusion d'un article sur *les sermons de Bossuet* [2]. Les considérants sur lesquels il s'appuie sont tirés de la pratique homilétique catholique. Mais il est conçu en termes si généraux, si absolus, que toute espèce du genre sermon, même le sermon protestant moderne qui n'a plus, pour ainsi dire, de commun avec celui des prédicateurs de la cour de Versailles que le nom générique, semble être enveloppée par le critique dans une même condamnation. Serait-ce qu'à ses yeux le titre de *sermon* n'appartienne en propre qu'à ces exercices de rhétorique sacrée dont Bossuet passe pour avoir laissé le modèle accompli, tandis que le discours religieux, tel que nous le comprenons et le pratiquons, constituerait un genre à part et devrait être désigné par un terme technique différent? Ou bien veut-il insinuer que tout ce qui porte communément le nom de sermon rentre du plus au moins dans la même catégorie? C'est une question que nous ne nous chargeons pas de trancher.

[1] *Lehrbuch der Homiletik*, von Alfred Krausz. Gotha, F.-A. Perthes, 1883. VIII et 669 pag.

[2] *Etudes critiques de littérature*, par Edmond Scherer, 1876.

Quelles que soient à cet égard les idées particulières du célèbre littérateur, nous ne croyons pas nous tromper en disant que cette sentence : « Le sermon est un genre faux, » prise dans son acception générale, est l'écho d'un jugement plus répandu qu'on ne pense. Et quand nous voyons notre critique expliquer son verdict en disant : « J'entends par genre faux celui dans lequel *on ne peut* (c'est nous qui soulignons) ni penser ni dire juste, » comment nous soustraire à l'aveu que même la prédication protestante du XIXe siècle a pu prêter parfois à un pareil jugement une apparence de raison ? Mais Dieu soit loué ! tout en prêchant, *on peut* penser et dire juste. Il se prononce de dimanche en dimanche, et, chaque année, il se publie nombre de *sermons*, — nommez-les, si vous voulez, des discours religieux ou de tel autre nom qui vous plaira, — qui ne tombent pas sous le coup du jugement cité. Du moins ce jugement ne peut-il leur être appliqué que par des gens pour qui tout sermon est dans le faux, parce que, dans leur haute sagesse, ils sont brouillés avec le but, l'objet, le fond même de la prédication chrétienne ; ou bien (car les extrêmes se touchent) parce que, selon leur dogmatique sectaire, il n'y a ni église ni ministère spécial de la parole.

Je dis que tout en prêchant *on peut* penser et dire juste. J'aurais dû dire qu'au nom même de la théorie de la prédication *on le doit*. Quel est le traité d'homilétique, si respectueux soit-il de la tradition, qui présente aujourd'hui comme l'idéal du genre un sermon « vieilli, » manquant « de vérité humaine et générale, » et réduisant l'éloquence « à l'état de forme pure, c'est-à-dire de forme vide ou de rhétorique ? » A coup sûr, on ne le cherchera pas, ce traité-là, parmi ceux que notre siècle a vus naître au sein du protestantisme français, allemand ou anglais. On ne le demandera ni à Vinet, ni à A. Schweizer, ni à Palmer, ni au révérend Phillips Brooks, si excellemment traduit en notre langue par M. Nyegaard. On se tromperait singulièrement d'adresse aussi en le demandant à l'auteur du manuel que nous désirons, par les pages qui suivent, faire connaître à nos lecteurs.

I

Le livre de M. Krausz est intitulé *Lehrbuch der Homiletik*. C'est un « livre d'enseignement. » Il n'a pas la liberté d'allures, le piquant, l'imprévu des conférences d'un Beecher. L'auteur ne serait pas ce qu'il est, savoir théologien allemand et professeur d'université, si son ouvrage ne se distinguait pas par la méthode et par la tenue systématique.

Il commence donc, dans une *introduction*, par définir l'homilétique et lui assigner sa place au milieu des autres disciplines de la théologie pratique, pour passer ensuite à l'histoire de la prédication et à celle de l'homilétique elle-même. En terminant cette partie préliminaire, il discute le meilleur ordre à suivre et se décide pour la division introduite par Alexandre Schweizer. D'après ce système, la théorie de la prédication comprend trois parties : l'homilétique *principielle*, la *matérielle* et la *formelle*. Ces trois parties répondent aux trois questions que voici : *Pourquoi* prêche-t-on ? *Que* faut-il prêcher ? *Comment* convient-il de prêcher ?

Dans la *première* partie, l'auteur traite successivement du *but* du sermon, du sermon envisagé comme *discours*, et du sermon comme partie constitutive du *culte*.

La *seconde* partie s'ouvre par un chapitre sur la *matière homilétique*, ou les sujets de la prédication, *en général*. Après quoi, passant du général au particulier, l'auteur s'occupe du *choix de la matière* en vue de tel ou tel sermon : choix déterminé, d'une part, par les exigences du culte, selon qu'il s'agit d'un sermon de fête, d'un discours liturgique, d'un discours de circonstance ou d'un sermon pour les dimanches ordinaires et les jours sur semaine ; d'autre part, par le fait que chaque sermon doit former un tout organique.

Si la seconde partie correspond en quelque sorte à ce que l'ancienne rhétorique appelait l'invention, la *troisième* applique au discours de la chaire les règles générales comprises dans les chapitres traditionnels de la disposition, de l'élocution, de la mémorisation et de l'action. Logiquement, ces di-

verses opérations peuvent se ramener à trois. De là, trois sections : du plan du sermon, de son exécution, du débit ; chacune de ces sections se subdivisant à son tour en un certain nombre de paragraphes.

Voilà la charpente du livre. Mais ce serait se tromper grandement si l'on supposait que, pour être disposé d'une manière aussi systématique, il péche par les défauts réputés inséparables des manuels d'enseignement. Il n'a d'un manuel ni la roideur, ni la sécheresse, ni l'ennui. Rien d'essentiel n'est omis, tout arrive en son lieu, tout se suit et s'enchaîne dans l'ordre voulu, la clarté de la pensée, la précision du langage s'unissent à une érudition considérable, mais tout se lit avec intérêt et, pour peu qu'on soit familiarisé avec la langue, sans effort ni fatigue.

L'auteur a l'ambition, non seulement de perfectionner la théorie comme telle, en continuant l'œuvre des Schott, des Vinet, des Schweizer, mais encore, à l'exemple de Palmer, de se rendre utile aux commençants en vue de leur pratique pastorale. Les règles sont fréquemment accompagnées d'exemples empruntés à des sermonnaires anciens et nouveaux. Les nombreuses analyses de textes insérées dans le cours de l'exposition, et dont plusieurs sont tirées du portefeuille de l'auteur, font de son livre une vraie chrestomathie homilétique. On sent d'un bout à l'autre qu'avant d'entrer dans la carrière de l'enseignement, avant d'aller occuper une chaire de professeur, à Marbourg d'abord, puis à Strasbourg, M. Krausz a lui-même exercé le ministère pastoral, et qu'il doit l'avoir fait avec succès et avec amour. Ses réflexions, ses conseils ont l'accent et l'autorité de l'expérience personnelle.

Ce que cet ouvrage atteste pareillement, et qu'on reconnaît à divers indices, c'est qu'on a affaire à un fils de l'Eglise réformée, et j'ajoute : de l'Eglise réformée de la Suisse allemande, qu'on juge souvent si mal, faute de la connaître. Nulle trace, chez lui, de ces préjugés confessionnels, de ce respect presque superstitieux de la tradition, pour ne pas dire de la routine ecclésiastique, qu'on s'étonne de rencontrer parfois, parmi les « allemands d'Allemagne, » même chez des hommes ayant la

réputation d'être passablement émancipés. Ici l'horizon est d'une remarquable largeur. Bien qu'il ne cache nullement son drapeau, qui est celui d'un protestantisme évangélique, mais progressif, l'auteur sait rendre justice à toutes les convictions sérieuses, quelle que soit leur couleur dogmatique ; je n'en veux pour preuve que ses citations et ses analyses, qui sont empruntées aux représentants des tendances les plus diverses. On constate enfin avec satisfaction que M. Krausz a pratiqué les écrivains et les orateurs français dans une mesure qui ne se rencontre pas fréquemment chez les théologiens d'outre-Rhin. Parmi les traités sur l'éloquence de la chaire qui jouissent de quelque renom, il n'y a guère que les *Observations pratiques sur la prédication*, d'Athanase Coquerel père, qui paraissent lui avoir échappé. En revanche, il cite souvent, et avec éloge, l'*Art de la lecture* et la *Lecture en action* de M. Ernest Legouvé.

II

On ne s'attendra pas, après cet aperçu sommaire du contenu et de l'esprit de l'ouvrage, à une analyse détaillée de ses différentes parties. Nous reviendrons seulement sur quelques-uns de ses chapitres et surtout, pour le faire mieux connaître, nous en détacherons quelques pages relatives à des sujets divers.

M. Krausz a voué un soin particulier à l'histoire de la prédication et à celle de l'homilétique. On possède sur la matière quelques bonnes monographies, mais ce ne sont que des monographies. Le sujet dans son ensemble n'a pas encore été étudié comme il le mérite. Notre auteur lui-même n'a pas la prétention, bien s'en faut, de l'avoir épuisé ; mais il a apporté sa pierre à l'édifice, en mettant en relief certaines figures injustement reléguées dans l'ombre jusqu'à nos jours, et en redressant certains jugements qui, à tort, ont presque passé à l'état de lieux communs[1].

Nous avons remarqué entre autres, dans cette esquisse his-

[1] C'est ici le lieu de signaler un article sur *Calvin comme prédicateur* que M. Krausz a publié récemment dans la « Zeitschrift für praktische Theologie » de MM. Bassermann et Ehlers.

torique, la manière équitable d'apprécier la prédication rationaliste de la fin du siècle dernier. Cette prédication est tombée dans la platitude et la vulgarité, cela est incontestable. Profiter du fait que le Seigneur est né dans une étable, pour parler un jour de Noël des avantages qu'il y a à nourrir le bétail dans des étables ; prêcher le dimanche des rameaux contre l'écorcement des arbres, le jeudi saint sur la manière de faire un bon testament, le jour de Pâques, à propos des disciples d'Emmaüs, sur l'utilité des promenades, à Pentecôte contre l'ivresse, etc. ; faire de la chaire une estrade où l'on peut déballer, sans crainte de se voir contredit, tout ce qu'on a sur le cœur, sans pourtant toucher de trop près à la religion, cela revenait, semble-t-il, à dire que le salut consiste en fin de compte dans un eudémonisme terrestre. Et cependant, ce n'était là que la caricature d'une idée juste et vraie : c'est que le christianisme est un levain qui doit pénétrer toute la pâte, un ferment qui doit agir dans tous les domaines et dans toutes les relations de la vie. Cette tendance utilitaire était l'expression confuse et souverainement maladroite d'un besoin légitime en soi et trop négligé auparavant, celui de faire prédominer dans la prédication l'élément psychologique et moral. Il est certain que la prédication ne peut que gagner à cette prédominance. Aussi peut-on dire, à ce point de vue-là (et pour être juste, faut-il dire) que « si la triste période du rationalisme vulgaire n'a pas marqué elle-même un progrès en ce qui concerne la prédication en Allemagne, elle a servi à en préparer un pour la suite, et que, sans cette peine en apparence perdue, la prédication protestante allemande ne se serait jamais élevée à la hauteur d'une éloquence sacrée vraiment digne de ce nom. »

Si nous avons un regret à exprimer au sujet de cette histoire de la prédication, c'est qu'elle soit si laconique à l'endroit de l'époque contemporaine. A partir de F.-W. Krummacher et de Tholuk, elle se borne, quant à l'Allemagne, à une énumération de noms propres dont le dernier seul, celui de M. Kögel, le prédicateur de la cour de Berlin, est accompagné de ce jugement en une ligne : « peut-être de tous les prédicateurs allemands celui qui a le plus d'affinité avec les Bossuet et les Sau-

rin. » Les illustrations de la chaire catholique, tant en France qu'en Allemagne, sont expédiées en une page. Les églises réformées de langue française ne sont représentées dans ce rapide sommaire que par Alexandre Vinet et Adolphe Monod, « auquel se rattachent dignement, par leur moderne orthodoxie et leur moderne rhétorique, Bersier à Paris et Coulin à Genève. » Il est vrai de dire que, dans le corps même de l'ouvrage, une place honorable est faite aux sermons d'autres prédicateurs encore, tels que M. Colani.

La Suisse française, « cette Amérique du nord en miniature, en fait de piété et d'églises, » (merci du compliment !) sert de transition pour passer aux Etats-Unis et au célèbre Henry Ward Beecher, « au sujet duquel on a fait courir ce dicton que les puritains ont tort de diviser le monde entier en *saints* et en *sinners* (pécheurs), attendu qu'il existe encore une troisième classe d'hommes, celle des *Beechers*. » Voici la conclusion de ce paragraphe et, avec lui, de tout ce chapitre d'histoire : « Ce qui distingue l'Amérique du Nord, c'est sa manière pratique de saisir le christianisme. Elle est bien au-dessous de l'Europe au point de vue d'une solide théologie, mais peut-être occupe-t-elle vis-à-vis de l'Europe une position semblable, et lui est-il réservé un avenir analogue à la position et à l'avenir qui furent, au temps de saint Augustin, ceux de l'Europe occidentale vis-à-vis de l'Orient. »

Nous ne quitterons pas l'introduction sans offrir à nos lecteurs la traduction d'un morceau qui présente pour nous autres protestants français un intérêt particulier. Ce sont les pages (54-57) spécialement consacrées à *Jacques Saurin*.

« De nos jours, Saurin est devenu étranger au grand public. Mais aucun prédicateur évangélique ne devrait négliger de faire sa connaissance.

» Mieux que personne il s'entendait à mettre à nu tous les replis du cœur humain et à le poursuivre dans ses égarements ; ce qui ne l'empêcha point — ses contemporains ne le savaient que trop — de faire preuve d'un défaut de connaissance des hommes dont il fut le premier à pâtir. Personnellement, Saurin était une nature paisible et douce. Il pénétrait l'homme,

non les hommes. Ses études psychologiques, il s'y adonnait dans des vues d'édification et non d'intérêt personnel. C'est précisément cette connaissance supérieure du cœur humain qui forme un des principaux attraits de sa prédication. Qu'on relise par exemple, dans le premier de ses trois sermons *sur le renvoi de la conversion*, la démonstration de cette vérité que l'amour pour Dieu est affaire d'habitude, aussi bien que toutes les autres aptitudes de l'homme intérieur, qu'il faut par conséquent s'y former par un exercice assidu.

» Lorsqne, par le développement de principes précédemment posés par lui, il a amené ses auditeurs jusqu'au point où il ne leur reste plus d'autre alternative que de lui donner raison ou de le braver, alors il déploie les ailes de sa subjugante éloquence, il entraîne ses auditeurs après lui et les enlève à la hauteur de ses intuitions. Dans le corps du sermon que nous venons de citer, il passe en revue les objections par lesquelles on se flatte de porter atteinte à ce qu'il vient d'établir au sujet de la conséquence fatale des mauvaises habitudes invétérées. Quand il est arrivé à cette idée, si généralement choyée, qu'une mort prochaine produira sur le pécheur des impressions profondes et salutaires : « C'est ici, s'écrie-t-il, où je vous attendais, mes frères. C'est donc le temps de la mort, sur lequel » vous appuyez vos espérances ? Et nous prétendons vous prouver que, bien loin que ce soit le plus propre à la conversion, » c'est précisément celui qui y est le plus contraire. »

« Saurin a l'habitude, après avoir par une introduction préparé l'auditeur à l'énoncé du sujet et à la division de son discours, de débuter par une longue dissertation exégétique et systématique. Cette première partie, qui se distingue presque toujours par la richesse d'idées, et par la finesse psychologique non moins que par l'habileté dialectique, vient au-devant du besoin éminemment protestant d'une interprétation approfondie de l'Ecriture sainte. Il n'est pas étonnant que Maury, dans son *Essai sur l'éloquence de la chaire*, se montre très peu satisfait de cette partie-là. A vrai dire, Saurin se laisse aller trop souvent à étaler une érudition théologique qui est hors de place, et par là même, ne saurait nous satisfaire. Il procède

parfois d'une manière trop exclusivement démonstrative et partant nous laisse froids. Il considère trop cette partie de son sermon comme la partie essentielle, et par conséquent l'étend outre mesure. Mais ce qui n'est pas moins certain c'est que pour le catholique cette partie-là est la plus dangereuse, celle qu'il a le plus sujet de redouter, parce qu'ici l'élément spécifiquement évangélique est exposé sous la forme d'une théologie accessible au grand public et en même temps d'une manière pratique, visant à l'application immédiate ; et ensuite, parce que la solide base scripturaire de la doctrine prêchée par Saurin s'y fait jour de la façon la plus claire et la plus convaincante.

» La division du sermon en explication de la parole scripturaire et en application est en rapport avec une homilétique imparfaite. Elle prouve, il en faut convenir, que malgré ses capacités personnelles, malgré un talent oratoire de premier ordre, Saurin n'a pas encore gravi la plus haute cime de l'éloquence homilétique. Mais s'il n'a pas sacrifié l'élément homilétique à l'élément oratoire, comme le faisaient les orateurs catholiques de sa nation, s'il a subordonné la forme au contenu, en revanche il a sauvé pour ainsi dire, au profit de la postérité, la possibilité d'adapter à une prédication évangélique par son contenu une forme oratoire classique. Il est essentiel, en effet, que le contenu biblique, la base scripturaire soient conservés intacts à la chaire évangélique. Les français catholiques immolaient sans scrupules le contenu évangélique à la forme oratoire, et cela d'autant plus qu'à partir de Bossuet ils avaient pris l'habitude de cultiver la forme comme si elle était la chose capitale. Saurin nous fait toujours de nouveau souvenir que la chose capitale, c'est le contenu ; et son importance, sa valeur au point de vue homilétique, consiste précisément en ceci qu'il possède à un degré exceptionnel le don d'en convaincre ses auditeurs.

» L'application est sans aucun doute la partie du sermon qui se prête le mieux à l'élan oratoire. Aussi est-ce là que Saurin reprend tous ses avantages. Là il s'élève, non seulement en plus d'une occasion, mais presque régulièrement, à une hau-

teur d'éloquence telle que même les meilleurs morceaux de quelque autre prédicateur que ce soit ne peuvent être placés que sur la même ligne. Tel sermon particulièrement réussi de Bossuet peut, dans son ensemble, l'emporter sur Saurin. Mais dans ce cas, ce qui, dans Bossuet, remporte la victoire, c'est l'artiste, et non le prédicateur. En outre le triomphe est dû, moins à la perfection de l'art oratoire dans le détail, qu'à l'application conséquente, systématique du principe exclusivement oratoire. Dans la mesure exacte que Bossuet est supérieur à Saurin comme rhéteur, il lui est inférieur comme prédicateur chrétien. L'un voit son idéal dans les artifices d'avocat du forum romain, et devant ce for il sort vainqueur de la lutte. L'autre parle comme pasteur devant son église et il moissonne ce qu'il peut être donné à un pasteur de semer. Le prix sera décerné à l'un ou à l'autre, selon que la gloire requise du prédicateur sera celle de l'orateur se produisant sur une tribune ou celle du témoin se faisant l'organe de la conscience chrétienne, évangélique, de l'église. »

III

Avant de décrire en détail le travail, soit de fond, soit de forme, qu'exige tout discours homélitique, M. Krausz a soin d'analyser l'idée même du sermon. C'est là ce qui fait le sujet de la première partie de son système, de ce qu'il appelle la partie *principielle*. Il y pose, en effet, certains principes essentiels dont les théoriciens de la prédication ont en général le tort de traiter plutôt accidentellement et séparément dans le cours même de leur exposé technique. Or il importe de déterminer d'entrée la nature ou le caractère spécifique du sermon. A cet effet, il faudra tout d'abord s'entendre sur le *but* que le prédicateur doit se proposer, et ensuite envisager le sermon tour à tour comme *discours* et comme *acte de culte*. Ces questions préalables n'ont pas de l'intérêt pour la théorie seulement. Elles sont d'une importance éminemment pratique. De la manière dont elles seront résolues dépendront à bien des égards les règles techniques elles-mêmes.

On peut différer d'avis sur l'ordre dans lequel il convient d'examiner ces trois points. Quoi qu'il en soit, nous n'hésitons pas à dire que cette première partie de l'*Homilétique* de M. Krausz est une des portions les plus originales et les plus attachantes du volume. Du premier des trois chapitres dont elle se compose, nous détachons un fragment relatif au but du sermon (pag. 122 et suiv.) : « Quel est le vrai but de la prédication en tant que partie intégrante du service divin ? C'est, pour le dire en un mot, l'*édification*.

« Le verbe οἰκοδομεῖν, usité aussi dans le langage attique, mais presque exclusivement au sens propre, se rencontre quarante fois dans le Nouveau Testament. Il y est employé tantôt en parlant de constructions matérielles, tantôt pour désigner la construction du temple spirituel de Dieu. Etranger, en revanche, à l'idiome attique est le substantif οἰκοδομή, qui se trouve dix-huit fois, et qui signifie soit l'action de bâtir, d'édifier, soit le bâtiment, l'édifice. Dans le sens de l'édification spirituelle il se rencontre dans Rom. XIV, 19 ; XV, 2 ; 1 Cor. XIV, 3, 5, 12, 26 ; 2 Cor. X, 8 ;XII, 19 ; XIII, 10 ; Eph. IV, 12, 16, 29. A la base de cette signification métaphorique est la conception d'après laquelle les croyants forment ensemble le temple de Dieu, lequel est commencé, mais n'est pas encore parvenu à son achèvement. Par conséquent *édifier*, dans cette acception scripturaire, revient à dire : travailler à l'achèvement du temple de Dieu, en d'autres termes à l'accomplissement du règne de Dieu. Chose à noter : ni d'après l'emploi du mot dans le Nouveau Testament, ni dans l'usage actuel de la langue, édifier n'implique l'idée de gagner au christianisme les adeptes d'autres religions. Il est toujours question d'un travail ayant pour objet ceux qui sont déjà gagnés, d'une activité s'exerçant au sein même de la communauté de ceux qui professent le christianisme.

» Or en quoi consiste l'édification lorsqu'il s'agit du sermon ?

» Nous nous sentons édifiés d'un sermon lorsque les sentiments, les connaissances et les aspirations que nous connaissons pour être chrétiens, et du caractère chrétien desquels

nous n'avons plus besoin d'être convaincus, ont reçu de cette prédication une impulsion telle que nous ayons vivement conscience de l'impulsion reçue. Un pareil effet ne peut être produit, notre christianisme ne peut être ainsi ravivé et fortifié qu'à la condition que le sermon exprime ces sentiments, ces connaissances, ces aspirations avec une intimité, une clarté, une netteté, une pureté, une puissance qui soient de nature, non seulement à nous impressionner d'une manière sympathique, mais à nous entraîner avec force dans la direction que nous-mêmes nous approuvons. Chacun sait que le renouvellement de nos sentiments ou de nos émotions a pour effet de les renforcer et de les graver plus profondément en nous. Sans doute, la répétition pure et simple ne fait que les émousser ; mais quand une impression quelconque se renouvelle par le fait que tel ou tel contenu identique nous est communiqué d'une manière ou sous une forme différente, cette impression ou cette sensation en devient plus forte et plus profonde. La puissance inhérente à l'édification repose donc sur une loi psychologique générale.

» Quant à l'édification elle-même, eu égard à son contenu et à sa nature, c'est une notion spécifiquement religieuse, ou plus exactement, chrétienne. En effet, ce n'est ni la richesse d'idées, ni la beauté du langage, ni l'art de la diction qui, en soi, a le pouvoir d'édifier. L'édification ne dépend de ces choses extérieures que pour autant que l'expression de tout ce qui, de sa nature, est intérieur se trouve liée à ce qu'on appelle en rhétorique disposition, élocution et action. Selon le degré de culture des auditeurs, ces choses extérieures agiront même de façons très diverses. De même que nous distinguons avec raison entre l'intuition poétique et l'habileté technique, par laquelle seule la première parvient à se faire pleinement valoir, mais qui, à elle seule, ne pourra jamais suppléer à la poésie elle-même, pareillement aucune rhétorique, si parfaite soit-elle, ne peut masquer dans un sermon l'absence de l'élément édifiant. Celui-ci est l'âme de tout discours digne d'occuper une place dans le culte, il donne au sermon son cachet spécifiquement homilétique, et il a pour fondement la puis-

sance avec laquelle la vie chrétienne se manifeste dans la parole du prédicateur.

» La condition préalable pour qu'un discours soit édifiant, c'est que l'orateur et les auditeurs se rencontrent sur un même fondement de la foi, qu'ils aient des convictions fondamentales communes. Des jugements comme celui-ci : « C'est là le prédicateur qu'il me faut, » ou bien : « Tel et tel prédicateur n'est pas mon homme, » reposent précisément sur cette indispensable présupposition. A la vérité, l'auditeur s'attend à recevoir de la bouche de l'orateur plus et mieux qu'il ne serait lui-même en état de dire ; mais il entend être promu dans la direction où il est déjà engagé. Autrement c'en est fait de l'édification en ce qui le concerne, non point par sa faute, mais par la nature même des choses.

» Cette communauté de foi entre le prédicateur et son public ne sera pas compromise par le fait que le premier s'attaque à des doctrines erronées, qu'il censure certaines aberrations de conduite, qu'il repousse des opinions divergentes, — quand bien même le public se sentirait vivement repris et personnellement atteint, — pourvu que les travers que l'orateur prend à partie existent réellement dans la vie spirituelle des auditeurs, que ce soient des défauts qui troublent l'harmonie de leur vie et que, par conséquent, ils soient ou qu'ils puissent être ressentis par les consciences comme une chose qui devrait ne pas être. Si la polémique du prédicateur se maintient dans ces limites, l'auditeur lui en saura gré dans la mesure où le contenu de sa prédication sera riche et où la forme en sera accomplie.

» Mais que de prédicateurs qui vont tirer de si loin la matière de leurs réprimandes, l'objet de leurs réfutations, que leur auditoire se voit comme transporté dans une terre inconnue ! Les siècles passés ont peut-être péché plus grièvement à cet égard que ne fait la génération présente. Et cependant, même aujourd'hui, les avertissements que d'anciens homilètes adressaient aux pasteurs par trop zélés de leur temps, ne sont rien moins que superflus. En particulier les commençants ne savent pas toujours se refuser le

plaisir de polémiser contre des hérétiques dont l'histoire ecclésiastique seule fait encore mention. A sa grande stupéfaction l'auditoire, encore plus étourdi qu'intéressé, entend parler d'hérésies dogmatiques ou de doctrines morales subversives qu'il n'eût jamais crues possibles, tandis que les opinions fausses, les habitudes vicieuses qui ont cours dans le pays même et à l'époque actuelle, ne sont pas même effleurées. « A quoi bon, disait déjà Hypérius, le premier des homilètes protestants du XVIe siècle, dans son *De formandis concionibus sacris*, à quoi bon une interprétation populaire des saintes Ecritures par laquelle on combat les partisans de deux principes, les manichéens, ou tels autres hérétiques dont personne ne parle plus ? Que sert-il de partir en guerre contre les habitués du cirque ou du théâtre, en parlant à un peuple qui comprend à peine la valeur de ces mots ? » Et Keckermann de Heidelberg, au commencement du XVIIe siècle, faisait entendre des avis analogues dans sa *Rhetorica ecclesiastica*, en y ajoutant la recommandation d'insister moins sur la *refutatio errorum* que sur la *confirmatio theseos verae*. Cette dernière direction ne saurait être trop prise à cœur. Il est vrai qu'il est beaucoup plus facile de prêter à un adversaire, réel ou imaginaire, toute sorte de mal dans le but de le réfuter, que d'exprimer tout simplement les sentiments religieux. Car pour savoir faire cela, il faut éprouver soi-même ces sentiments, il faut vivre personnellement d'une vie vraiment religieuse. La prédication suppose une telle vie ; malheureusement cette supposition ne se réalise pas chez tout prédicateur.

» Des temps agités exposent à la tentation de polémiser du haut de la chaire contre des adversaires théologiques qu'on n'atteindrait pas par d'autres moyens. Il ne se peut rien imaginer de plus absurde. On porte ainsi à la connaissance du troupeau des controverses dont il ne se doutait même pas. Il est notoire que si la *Vie de Jésus* de Strauss a eu tant de retentissement et s'est répandue si largement dans le public, elle l'a dû en bonne partie à la polémique à laquelle elle fut en butte du haut des chaires. A cet égard encore on voit de quelle importance est pour le pasteur, en sa qualité de prédicateur, la connaissance

exacte de sa paroisse. Il ne doit porter en chaire que ce qu'il sait positivement être déjà parvenu à la connaissance des auditeurs et les avoir inquiétés au point de vue religieux. La chaire n'existe qu'en vue de la religion et, par conséquent, en vue de l'édification. Tous les objets, quelle que soit d'ailleurs leur importance, qui ne font pas partie de la vie religieuse de l'église, sont une profanation de la chaire. Tous les objets, au contraire, qui touchent réellement à la vie religieuse de l'église demandent à être abordés homilétiquement par le pasteur du haut de la chaire. »

Parlant ensuite des théories diamétralement opposées de Stier et de Schleiermacher, dont le premier, dans sa *Keryktik*, prétend que l'auditeur visé par le sermon doit toujours être l'homme naturel, c'est-à-dire l'irrégénéré et, dans le régénéré lui-même, ce qui reste encore en lui de paresse et de lâcheté naturelle, tandis que le second, dans ses « Leçons sur la théologie pratique, » fait du sermon une partie intégrante du culte, subordonne le culte à l'idée générale de « fête, » et statue que la prédication ainsi entendue suppose nécessairement une communauté de sentiments entre le prédicateur et ses auditeurs, « quelle attitude, demande M. Krausz, prendrons-nous vis-à-vis de ces deux conceptions ? » Voici sa réponse.

« A ne prendre la chose que par le côté empirique, il est hors de doute que Schleiermacher est dans le vrai. Ce n'est pas à l'instigation de l'homme irrégénéré qu'on se rend au culte, c'est sous l'empire du christianisme qui exerce sur nous son ascendant. Or le prédicateur ne prêchera jamais avec succès s'il ne peut compter, dans le cœur de ses auditeurs, sur une inclination venant au-devant de sa prédication. Le missionnaire lui-même n'obtient des conversions qu'en vertu de l'aspiration, divinement implantée au cœur de l'homme, vers le salut en Christ, en d'autres termes, en vertu du christianisme qui, inconsciemment, préexiste dans tout homme déjà avant sa conversion. D'ailleurs, l'expérience le prouve, les éléments irrégénérés des églises chrétiennes se font remarquer de préférence par le fait qu'ils tournent le dos aux lieux de culte, et les prédicateurs qui prêchent conformément à la théorie de Stier ne

sont pas précisément ceux qui repeuplent les temples abandonnés.

» Mais ce n'est pas à ce point de vue seulement que nous repoussons la théorie en question. Elle a le tort de partir d'une conception contraire à une saine psychologie. La distinction qu'elle établit entre l'homme irrégénéré et l'homme régénéré est une distinction abstraite qui ne se légitime pas dans la pratique. Celui qui est venu au temple, y est venu comme chrétien, mais comme chrétien ayant besoin d'édification. C'est donc en chrétien qu'il doit être traité, mais en chrétien imparfait, ayant besoin d'instruction, de répréhension, de consolation, d'encouragement. Dans tout ce qu'il fait ou ne fait pas, il est en partie régénéré, en partie non encore régénéré. Les plus secrets mouvements de son cœur ont subi des influences opposées. Ses faits et gestes les plus publics trahissent tantôt un esprit chrétien tantôt un naturel qui n'est pas encore dompté. Et ce n'est pas seulement tel ou tel d'entre ceux qui fréquentent le culte qui se trouve dans cette situation. Tous nous sommes dans ce cas. Il n'y a que le degré ou la mesure du rapport entre la piété et la mondanité qui varie à l'infini de l'un à l'autre. Mais le besoin de voir celle-là, la piété, se fortifier existe chez tous, et à l'égard de tous, tant qu'ils sont, le prédicateur ne réussira dans sa mission que pour autant que sa propre vie chrétienne plus avancée, plus puissante, sera capable de venir au secours de leur christianisme plus ou moins nécessiteux, d'attiser tout de nouveau en eux la flamme sainte, de ranimer leur piété de telle sorte qu'elle devienne de plus en plus personnelle et autonome. »

L'auteur montre ensuite comment et pourquoi le sermon qui, *en principe* et par essence, a pour mission dans le culte d'exprimer la foi commune, revêt toujours *en fait* des caractères divers, correspondant en quelque mesure aux « genres » des anciens théoriciens. Conformément aux différentes fonctions du pasteur et en rapport avec l'individualité de l'orateur, le sermon aura tantôt un cachet plus didactique ou *catéchétique*, tantôt il fera prévaloir l'élément spécialement *pastoral*, tantôt encore il aura une tendance plutôt missionnaire ou *halieutique*.

Il y aura sans doute de tout cela dans chaque sermon, mais chacun inclinera nécessairement de l'un ou de l'autre côté. Cela est inévitable. Il importe seulement de n'exagérer aucun de ces éléments. L'exclusivisme, en cela comme en toutes choses, frise la caricature. Et que devient alors l'édification ?

IV

Il serait aisé de tirer de la suite de ce chapitre sur le *but* de la prédication, ainsi que des deux chapitres suivants, une anthologie de pensées frappantes exprimées souvent sous une forme pittoresque. On rencontre des paroles d'or sur la nécessité de fortes études pour satisfaire aux exigences d'une prédication édifiante, et sur le devoir du prédicateur de se persuader qu'il est là pour apprendre aux autres à se passer de sa direction. Nous voudrions pouvoir citer aussi ce que M. Krausz dit, à propos du sermon envisagé comme *discours*, de l'élément oratoire, de l'élément dialectique et de l'élément poétique de la prédication.

Recueillons seulement en passant des paroles comme celles-ci : « Mépriser la forme n'est pas autre chose qu'une grossièreté, aussi étrangère à la charité chrétienne envers les auditeurs qu'elle témoigne de peu d'intelligence des conditions de toute parole impressive. » « Le patois de *Canaan* n'est pas le langage du *peuple de Dieu*. L'idiome sémitique n'est pas la langue exclusive du christianisme. Lors de la Pentecôte, à Jérusalem, toutes les langues ont été sanctifiées — pour autant qu'elles servent Christ. » — A l'adresse de ceux qui méconnaissent l'importance de la logique : « Ce n'est pas pour rien que « l'évangile pneumatique » commence par le *logos*. » — « Le beau, qui caractérisait à un degré si éminent les paroles du Maître incomparable, n'appartiendrait-il en propre qu'à Lui et à la littérature profane ? » « Malheur à l'église dont le prédicateur tresse des guirlandes alors que son printemps est passé. Des fleurs fanées, — quoi de plus triste à voir ! » Notons, à la fin de ce même chapitre, à l'occasion du discours « spécifiquement

poétique, » un intéressant parallèle entre les sept λόγοι de Chrysostome sur l'apôtre des Gentils, le *Panégyrique de l'apôtre saint Paul*, de Bossuet, et le *Saint Paul, cinq discours* d'Adolphe Monod. « Il est singulièrement instructif d'étudier les différentes phases par lesquelles le panégyrique a passé dans la chaire chrétienne... Le poème épique en sept chants, de Chrysostome, et le portrait du chrétien d'élite, tel que l'a tracé Bossuet, se transforment chez Monod en un cycle de discours sur les vérités essentielles de l'évangile. »

Il y aurait des choses non moins excellentes à relever dans ce que l'auteur dit du sermon comme partie intégrante du *culte*, et des obligations spéciales que ce caractère du sermon impose au prédicateur. Ainsi ses réflexions sur les droits de l'individualité et les limites infranchissables où celle-ci doit se renfermer. « Toute vie est individuelle de sa nature ; vouloir supprimer l'élément individuel c'est attenter indirectement à la vie. Mais qu'on se garde de confondre l'individuel avec l'égoïste. » «L'individualité qui a le droit de se produire n'est pas l'individualité purement naturelle, mais celle qui est au service de Christ, et qui, à ce service, a été purifiée. » Ainsi encore, ses développements sur cette thèse que, dans l'office pastoral, la liturgie représente le principe conservateur, tandis que la la prédication représente celui du progrès, l'un de ces principes n'étant pas moins indispensable que l'autre.

Nous extrayons de ce chapitre un fragment traitant de l'une des questions les plus délicates qui puissent se présenter dans la pratique homilétique. (Pag. 178 et suiv.)

» S'il est vrai que le sermon soit le point central du culte évangélique ; que dans le sermon la foi qui est commune au prédicateur et à son auditoire doive trouver une expression propre à édifier ; que le sermon, enfin, suppose chez le prédicateur lui-même une conviction personnelle, spécialement quant au sujet de sa prédication, il s'ensuit que le prédicateur sera tenu de *ne rien avancer que ses auditeurs doivent entendre dans un autre sens qu'il ne l'entend lui-même*. Ce postulat soulève la question de savoir jusqu'à quel point l'*accommodation* est permise, c'est-à-dire jusqu'à quel point le prédica-

teur peut adapter son langage aux conceptions de ses auditeurs encore peu développés.

» Si, pour résoudre cette question, nous nous plaçons sur le terrain de cette « prudence pastorale » qui était si chère à nos devanciers, nous sommes perdus d'avance. Nous aboutirions, entre la véracité personnelle de l'orateur et les ménagements dus aux sentiments de l'auditoire, à un compromis qui ne satisferait en définitive aucune des parties intéressés. Le jeune pasteur, même le plus croyant, revient, de nos jours, de l'université avec des idées avec lesquelles le laïque pieux se familiarise difficilement. D'un autre côté, les « lumières » ont pénétré trop avant dans le peuple pour que les vieux dogmes ecclésiastiques soient encore l'objet, de la part de la majorité des laïques, de la croyance naïve d'autrefois. Il en résulte que l'accommodation, dès qu'elle est consciemment pratiquée par le prédicateur, devient pour les uns comme pour les autres un sujet d'achoppement.

» Il y a longtemps qu'on a cité la parole de Jésus, Jean XVI, 12 (*J'ai encore plusieurs choses à vous dire*, etc.) comme un exemple d'accommodation négative. Et on en a conclu avec raison que l'accommodation ne doit pas être repoussée sans autre forme de procès. Mais il importe de distinguer entre l'accommodation qui se borne à taire ce qui pour le moment serait inintelligible ; celle qui consiste à exprimer telle pensée essentielle sous une forme sensible, fidèle pour le fond, mais inexacte, inadéquate, au point de vue formel ; celle, enfin, qui, pour ne pas scandaliser, abrite la vraie pensée sous des expressions qui n'aient rien de malsonnant.

» La première de ces espèces est hors de discussion ; en pédagogie il est impossible de s'en passer ; tous les éducateurs la pratiquent sans le moindre scrupule. La seconde se produira presque nécessairement lorsque le prédicateur prend sa tâche au sérieux, mais que l'habileté formelle n'est pas encore, chez lui, à la hauteur de son zèle et de l'importance qu'il attache à la chose elle-même. Il n'y a que l'étude et une culture générale qui puissent à la longue lui faire surmonter cette imperfection. L'accommodation qui, au point de vue moral, fournit

matière à réflexion et présente une véritable gravité, est celle de l'orateur qui s'accommode dans son langage à des idées qui, au fond du cœur, lui sont étrangères. Sans doute, l'adulte a non seulement le droit, mais comme éducateur il a le devoir de s'abaisser au niveau intellectuel de ceux qui sont encore mineurs. De même, il est du devoir de celui qui est placé à un plus haut degré de culture de jeter pour ainsi dire un pont entre lui et celui qui est moins cultivé, afin de se faire entendre de lui. Mais il est des différences qu'il n'est plus possible de faire rentrer dans ces catégories-là, des différences qui proviennent de ce qu'on occupe, à l'égard du grand problème de l'univers, des positions foncièrement différentes. User d'accommodation en pareil cas, c'est être infidèle envers soi-même et de mauvaise foi envers ses auditeurs.

» Cependant la collision des devoirs se produit dès qu'un prédicateur dont l'intelligence est en désaccord avec la foi de l'église, mais qui est pénétré du sentiment de l'inviolable sainteté et de la puissance bénie des convictions religieuses, se trouve placé en présence d'une communauté qui, pour l'essentiel, a conservé cette foi-là. Que fera-t-il dans ces conditions ? Il veut édifier, mais il pressent que, du moment qu'il exposera franchement ses vues personnelles, au lieu d'édifier, il risque de démolir. Et pourtant il ne peut prendre sur lui de simuler une foi qu'il ne partage pas, mais que son devoir pastoral semble lui commander de prêcher. Que de jeunes pasteurs, — et ce ne sont pas les moins respectables, — qui ne savent comment sortir de cette impasse !

» Eh bien, en cela comme en toutes choses, la piété a les promesses de la vie présente et de celle qui est à venir. Dieu donne un heureux succès à ceux qui sont intègres[1] ! Prêchez toujours ce que vous croyez ! Je veux dire : neprêchez que sur des sujets sur lesquels vous puissiez parler à la communauté avec une foi personnelle, en vertu d'une conviction personnelle. Pour peu qu'un homme soit qualifié pour être prédicateur évangélique, il ne montera pas en chaire sans avoir dans le cœur des convictions quelconques, et de saintes convictions.

[1] Prov. II, 7, d'après la version de Luther.

Dans un sens ou dans un autre, il aura fait une expérience du Dieu vivant. Il croit quelque chose. En effet, croire, c'est être convaincu de choses qu'on ne voit point, mais dont on connaît la réalité comme on connaît celle de sa propre existence, de cette vie qu'on ne voit pas non plus et qu'on ne souffre pas, cependant, que personne vienne vous contester.

» Ainsi donc, cela seul que l'on croit doit être prêché. Que si l'objet de cette croyance est absolument en dehors de la ligne de l'enseignement biblique, le jeune candidat ne pourra évidemment songer qu'avec une profonde répugnance à sa future vocation. Mais alors, son chemin est tout tracé. Le seul conseil à lui donner, c'est de se tourner au plus tôt vers une autre carrière. Dieu aime celui qui donne avec joie, — cela est vrai aussi de la dispensation des biens spirituels. Mais le jeune homme qui choie là, dans son cœur, un idéal religieux et moral (qu'il faut se garder de confondre avec des aspirations esthétiques et scientifiques), celui-là doit pouvoir prêcher avec foi, et où la foi existe, là s'opère la justification, quelque défectueuses que puissent être les œuvres. Alors on marche de grâce en grâce, de connaissance en connaissance, de foi en foi.

» Parlons d'une manière plus concrète : les commençants doivent bien se garder de prêcher sur des sujets dont, en pratique, ils ne possèdent pas encore une intuition qui leur soit propre, et au sujet desquels, théoriquement, ils n'ont pas encore de conviction bien motivée. Qu'ils prêchent seulement en toute droiture et surtout *avec modestie* ce dont ils sont convaincus ou du moins ce dont ils pensent être convaincus, et alors leurs paroles posséderont aussi la puissance de la foi. Plus le jeune ministre de l'Evangile se vouera fidèlement, à côté de son office homilétique, à ses devoirs de catéchiste et de pasteur, plus aussi il se verra pour ainsi dire introduit promptement au cœur des sujets les plus féconds au point de vue de la prédication. Plus il aura, dès le début, prêché avec sincérité et *avec mesure*, plus alors les besoins de la vie humaine et ceux du cœur humain se révéleront à lui dans leur richesse et dans leur variété. Sans être obligé de recourir à une accommodation artificielle, il sera mis en état de puiser toujours plus profond

dans les trésors de la parole de Dieu et d'en rapporter des choses vieilles et des choses neuves. »

V

On a vu que l'homilétique *matérielle* s'ouvre par un chapitre sur la matière homilétique en général, c'est-à-dire par une étude des objets sur lesquels peut porter la prédication. Tous ces objets rentrent dans deux catégories principales qui peuvent se ramener à ces deux formules : *Dieu dans ses rapports avec le monde ; le monde en relation avec Dieu.* En d'autres termes, la matière homilétique consiste, d'une part, dans la masse de faits et d'idées dont se compose l'*histoire du salut*, cette histoire par laquelle Dieu s'est manifesté à l'humanité afin de l'attirer à lui ; d'autre part, dans toute la masse des objets qui remplissent *la vie humaine*, qui doivent être mis en rapport avec la religion, et qu'il s'agit par conséquent d'envisager à la lumière de la Parole de Dieu.

De ces deux catégories, la seconde se prête moins directement et moins facilement à une tractation schématique, et cela à cause de l'infinie diversité de la vie dans le monde. La conscience chrétienne s'oriente plus aisément et plus sûrement en partant de ce qui est historiquement donné. Or ces données sont renfermées dans les livres saints, documents historiques de la Parole de Dieu à l'adresse des hommes.

Ceci amène M. Krausz à parler, non pas de l'inspiration, — pour le prédicateur comme tel ce problème est d'une importance tout à fait secondaire, — mais des *versions de la Bible.* (Pag. 218 sqq.) Et ici il se prononce avec une entière franchise sur l'insuffisance de la version de Luther et l'urgence d'une traduction nouvelle. Il cite à ce propos la réflexion faite par un Anglais à qui l'on cherchait à faire comprendre l'état de la question : « Si, disait-il, un employé du gouvernement anglais se permettait de laisser passer sciemment une faute dans la traduction d'un ordre de la reine Victoria en tel ou tel dialecte hindou, il serait soumis à une enquête judiciaire et devrait s'attendre à une sévère punition. Combien plus coupable est le

serviteur de Dieu qui laisse subsister sciemment des erreurs dans la traduction de la révélation de Dieu à l'adresse de l'humanité! Et à quel jugement ne s'expose-t-il pas de la part du Roi des cieux! » — M. Krausz est fort peu satisfait de la revision de Luther entreprise par la Conférence d'Eisenach, et il n'y a rien là d'étonnant pour qui connaît la manière dont ce travail s'est fait et les maigres résultats auxquels tant de peine et de temps a abouti. Mais à notre sens il dépasse le but en repoussant le principe même d'une revision et en réclamant « une version foncièrement nouvelle. » Comment concilier ce radicalisme avec le respect pour le principe liturgique, c'est-à-dire conservateur, dans le culte, dont M. Krausz a si bien parlé un peu plus haut?

Dans la suite de ce chapitre l'auteur aborde une série d'autres questions importantes telles que celles-ci: Tout ce qui est dans la Bible peut-il, tel quel, devenir sujet de prédication? Quel usage faire de l'Ancien Testament? Quelle place accorder aux apocryphes? Comment traiter homilétiquement les récits de l'histoire biblique? Que faut-il penser de l'interprétation allégorique et typologique? etc. Que l'on nous permette ici une dernière citation. Elle concerne la *tractation homilétique des récits miraculeux* renfermés dans la Bible. (Pag. 241 sq.)

« L'orthodoxie des deux confessions protestantes ne formula que très peu de règles positives touchant le miracle, parce qu'à l'époque où elle se constitua et où elle fut souveraine le supranaturalisme n'était mis en question que par des partis que l'on croyait pouvoir traiter de haut, en les éconduisant, pour parler avec Calvin, comme des *impuri canes*, c'est-à-dire, comme épicuriens. Lorsque ensuite les doutes de Spinoza et des déistes commencèrent à faire impression, l'orthodoxie était déjà si bien sur son déclin qu'il fallait une école toute nouvelle pour reprendre sérieusement l'étude du problème. La théologie antirationaliste ne produisit rien de bien saillant. Schleiermacher, sur ce point, était à tout prendre rationaliste. Il était réservé à Rothe d'établir une théorie du miracle prenant son point d'appui au centre même du cercle d'idées supranatu-

raliste. (Suit un exposé sommaire de la théorie de Rothe[1].)

» Cette théorie place le prédicateur, et plus encore le catéchiste, dans la position la plus favorable possible vis-à-vis de l'Eglise et de la Bible, en ce qu'elle lui permet d'interpréter l'Ecriture dans un esprit de liberté en même temps que de foi. Mais ce serait une grande erreur de croire que, seul, un supranaturaliste aussi décidé que l'était Rothe soit capable de prêcher sur les miracles de manière à édifier le peuple, ou encore, que la conception supranaturaliste suffise à elle seule pour rendre capable de traiter les récits de miracles d'une manière vraiment édifiante. Il ne faut pas oublier (ce que l'auteur a établi dans ce qui précède) par quel procédé s'obtient la substance édifiante de tout récit quel qu'il soit : c'est en brisant la coque solide et dure de l'*histoire* et en dégageant l'amande substantielle de l'*idée* éternellement vraie à laquelle cette enveloppe sert de *symbole*. Il n'en est pas autrement de l'histoire miraculeuse. Même le plus croyant des supranaturalistes, s'il veut « réaliser » homilétiquement un récit de ce genre, dont il accepte sans scrupule et sans réserve l'historicité, doit commencer par « l'échanger » en le traduisant en idée pour, ensuite, appliquer de nouveau cette idée à son usage pratique. Palmer et Harnack — pour ne citer que deux auteurs très attachés à la foi de l'Eglise — n'en jugent pas autrement. Aussi bien n'est-il pas possible qu'un homilète soit d'un autre avis.

» En veut-on des exemples ? Prenez les guérisons de Jésus. Bien petit, presque imperceptible, est le nombre des sermons qui font servir ces récits à confirmer les auditeurs dans l'attente qu'aujourd'hui encore les malades seront guéris miraculeusement par Jésus. Que ce soit de propos délibéré ou non, le fait est que presque tous les sermonnaires agissent à cet égard selon ces paroles de Palmer, dans son *Homilétique* : « Que le Sei-» gneur rende la vue à tous les aveugles qui le lui demandent,

[1] Voir *Zur Dogmatik*, second article : *Offenbarung*. Comparer dans la *Revue de théologie et de philosophie* de 1871 l'article de M. Astié (reproduit dans *La théologie allemande contemporaine*, 1875) intitulé : « Programme de la dogmatique protestante au XIXe siècle, par le Dr Richard Rothe. »

» qu'il rappelle à la vie, avant leur enterrement, toutes les jeu-
» nes filles et tous les jeunes gens, ainsi qu'il le fit dans la
» maison de Jaïrus et aux portes de Naïn, comment oserais-je
» l'affirmer ? Et quant aux prétentions et aux promesses si im-
» pétueuses de ceux qui affirment que des miracles semblables
» à ceux-là devront finalement être accomplis de nouveau par
» tous les vrais croyants, elles ne se sont pas vérifiées jusqu'à
» présent. »

» C'est donc dans le sens indiqué qu'on voit les prédicateurs appartenant aux bords les plus divers exploiter homilétiquement la riche mine des miracles de Jésus. Reinhard, Schleiermacher, Dräseke, Theremin, Krummacher, Gerock, Henri Lang (de Zurich) représentent, au point de vue dogmatique non moins que sous le rapport homilétique, des écoles différentes et même singulièrement divergentes. Et cependant, quelque divers que soit, pour la forme et pour le fond, l'esprit qui se manifeste dans leurs sermons, qu'ils prennent parti pour ou contre le miracle, dès qu'ils en viennent à l'application, l'histoire n'est plus, pour chacun d'eux, qu'un symbole ; elle devient entre leurs mains un moyen de prêcher sur des vérités générales. Des agitateurs pourront bien user et abuser de la chaire pour propager les vues théologiques ou ecclésiastiques qui leur tiennent au cœur et, en conséquence, discuter sur la valeur ou la non-valeur dogmatique des miracles, comme le fait par exemple Lang dans son « discours religieux » sur Math. XIV, 22 sqq. C'est une question qu'il appartient à chacun de régler avec sa propre conscience, de savoir s'il lui est loisible de se considérer comme un nouveau Luther et si l'Eglise peut se promettre de son ministère une nouvelle réformation. Une chose est sûre, c'est qu'aussi longtemps que le prédicateur a en vue la seule édification et qu'en prêchant il ne poursuit aucun but accessoire, il aura rarement motif de donner une leçon de dogmatique sur l'idée du miracle. »

Et plus loin : « Tant que le prédicateur en est encore à se débattre au milieu des questions critiques de crédibilité ou de non-crédibilité des miracles, il n'est pas encore parvenu au point où il peut être question d'un ὁμιλεῖσθαι au sens propre du mot.

Il manque la base commune, sur laquelle auditeurs et prédicateur peuvent « s'entretenir » ensemble des grands objets qui intéressent leur cœur et sont devenus pour eux l'affaire capitale. C'est pourquoi le chrétien qui cherche l'édification, quand il lit des sermons comme ceux du (ci-devant) pasteur Vögelin[1], a toujours le sentiment : « Si seulement l'orateur en venait en» fin à son affaire ! »

» Vous pouvez être à votre affaire comme théologien dans votre cabinet d'études, sans l'être comme prédicateur dans votre chaire. On n'en arrive là, je le répète, que lorsqu'on a appris à dégager l'idée de ses voiles ou de son incarnation historique (voile ou incarnation, au point de vue homilétique cela n'importe guère), et qu'ensuite on insiste avec force auprès de ses auditeurs pour leur faire accepter les vérités religieuses impliquées dans cette idée générale, ainsi que les conséquences morales qui en découlent. Dans ce sens on peut dire que plus on traite ces récits avec naïveté, plus on atteint sûrement son but. Une attitude *naïve*, je ne dis pas du pasteur en tant que théologien, mais du prédicateur, vis-à-vis du miracle dans l'histoire biblique, est l'une des conditions préalables d'une prédication à la fois conforme aux règles de l'art, vraiment édifiante et fructueuse.

» Après cela, je ne disconviens pas que dans certains cas, et pour des raisons « pastorales, » une courte explication critique ou dogmatique vis-à-vis de tels ou tels adversaires peut être de saison (à condition qu'on s'abstienne de les désigner par leurs noms). Des temps de crise religieuse et ecclésiastique peuvent exiger, par le fait même que ce sont des temps exceptionnels, une pratique homilétique exceptionnelle. Mais même alors le but principal du sermon, comme acte de culte, savoir l'édification, doit être respecté et poursuivi comme tel. L'exorde sera la place la plus convenable pour vider ces questions préliminaires. Le cas est différent lorsque sur la base d'un texte tel que Jean IV, 48 on est appelé à prêcher sur la vraie et la fausse

[1] L'enfant terrible du parti réformiste zuricois, aujourd'hui professeur d'esthétique. Il a publié en 1864 un volume de sermons sous le titre : « Dieu n'est pas un dieu des morts, mais le Dieu des vivants. »

foi au miracle. Car alors ce n'est pas la question théorique du miracle qui est apologétiquement ou polémiquement discutée, il s'agit d'une étude religieuse sur la manie des miracles, et par conséquent c'est d'emblée une question pratique, une question de religion que le prédicateur entreprend de traiter. »

Nous ne suivrons pas M. Krausz dans la seconde moitié de son volume, où les pages instructives et attrayantes abondent. Signalons seulement, dans la seconde partie de l'Homilétique *matérielle*, ses études d'exégèse pratique sur les sujets à traiter lors des différentes fêtes chrétiennes; la distinction qu'il établit entre *discours liturgiques* (baptême, confirmation, communion, mariage et service funèbre ; consécration et installation) et *sermons de circonstance*, en allemand *Kasualien* (pag. 342 : « Nous sommes appelés à faire un sermon « de cir« constance » lorsqu'un événement qui fait sensation nous met en demeure de montrer une dispensation de la divine providence dans ce qui n'apparaît à l'œil profane, à la manière purement mondaine de voir les choses, que comme un événement fortuit, casuel);» la condamnation des « péricopes » et la recommandation des séries. (Pag. 351 sqq.) Bien moins encore pouvons-nous songer à nous arrêter à la troisième et dernière partie du système homilétique. Qu'il suffise de dire, et c'est dire beaucoup, que M. Krausz a su rajeunir ces sujets, déjà tant de fois traités, qui constituent l'homilétique *formelle*. C'est bien ici le couronnement de l'édifice, et en disant cela nous ne faisons pas que répéter une phrase banale, nous attachons à ce mot tout le sens qu'il comporte.

Sans être prophète, on peut prévoir que le *Lehrbuch* du professeur de Strasbourg ne tardera pas à se faire sa place au premier rang des livres d'étude en pays germanique. Peut-être les pages qu'on vient de lire contribueront-elles en quelque mesure à le faire goûter aussi de ceux de nos candidats ou de nos jeunes pasteurs qui lisent l'allemand et qui n'en sont pas à dire : Que peut-il, en fait d'homilétique, venir de bon d'Allemagne? Nous pouvons leur certifier que s'ils s'inspirent des leçons de M. Krausz, le genre de sermon qu'ils cultiveront sera en tout point le contraire d'un genre « faux. » H. VUILLEUMIER.

LES DROITS DE LA RAISON,

DE LA CONSCIENCE ET DE L'AUTORITÉ

considérés dans leurs rapports avec le rationalisme et l'ultramontanisme

PAR

WILLIAM IRONS [1]

La religion s'occupe du surnaturel ; c'est là sa sphère propre ; toutefois, en se présentant à l'humanité, elle fait aussitôt appel à notre conscience naturelle du bien. En dehors de cela, elle n'a pas pour nous de « locus standi. » Si elle ne s'offrait à nous que comme une terreur annonçant des événements inexorables, elle pourrait arracher à notre crainte l'obéissance, et notre conviction du devoir et du bien pourrait ainsi être écrasée par un instinct de propre conservation ; mais la religion nous parle comme à des êtres rationnels et elle vise au bien rationnellement et naturellement. Toutes les fois que nous nous trouvons soumis du dehors à des demandes arbitraires, nous éprouvons le sentiment que nous sommes lésés, ou du moins que nous sommes traités d'une manière peu digne.

[1] Ce travail, tiré de la *Revue de Princeton*, donnera une idée de l'état des esprits dans les pays de langue anglaise. Le calvinisme qui règne encore officiellement en Amérique y est ouvertement répudié ; la nécessité de la liberté de choix proclamée. Alors qu'on nous vante les bienfaits du déterminisme et cela dans le camp des philosophes comme dans certains cercles religieux, il n'est pas hors de propos de rappeler ce qu'on en pense dans le sein d'Eglises qui en ont vécu pendant des siècles.

Mais outre cela on peut dire que, non seulement nous ne saurions être intimidés au point d'abandonner notre raison, mais encore nous ne pouvons pas nous-mêmes, sous quel prétexte que ce soit, la mettre de côté, car rien ne peut annuler ses droits. S'il en était autrement notre nature paraîtrait une énigme désespérée et l'idée de devoir une illusion.

Après ces réflexions préliminaires, nous allons considérer la position occupée dans le moment présent par notre religion, attaquée comme elle l'est par le sentiment naturel du bien et du devoir dans l'humanité. Lorsqu'elle apparut pour la première fois, il y a dix-huit siècles, elle fut reçue avec enthousiasme dans plusieurs grands centres de civilisation, Jérusalem, Rome, Corinthe, Ephèse, Antioche ; de là elle commença à se répandre dans le monde ; et pendant quelques générations elle vit s'augmenter son autorité sur la raison et la conscience de ceux à qui elle s'adressait. Plus tard, elle rencontra nécessairement les changements politiques de l'Orient et de l'Occident. Une position nouvelle fut inévitable, des issues latérales, comme on pourrait les appeler, lui furent ouvertes, et il lui fut possible de marcher en avant. Bien que la conscience naturelle fut prête à répondre à ses appels, cependant les conditions de la civilisation étaient tellement troublées que le choc des éléments sociaux empêcha souvent d'entendre « son murmure doux et subtil. » Quelquefois le christianisme, en acceptant les faits au milieu desquels il avait à se mouvoir, put rester d'accord avec les changements politiques ; mais d'autres fois il se trouva inévitablement en collision avec la politique et les coutumes admises autour de lui. Nous ne pouvons nous arrêter pour donner même un aperçu de ces transformations successives. C'est en les traversant toutes, et en les influençant toutes diversement, que le christianisme est arrivé jusqu'à nous. Dans l'Occident, parmi les nations les plus civilisées, il exerce, pour ainsi dire, une domination incontestée. Aucune religion rivale du moins n'est apparue depuis que le mahométisme fut chassé d'Espagne. Et cependant, dans toute l'Europe, un nombre toujours croissant d'hommes sérieux mettent en doute et même rejettent les enseignements particu-

liers et les droits de ce qui fut une fois salué par notre race comme la bonne nouvelle.

Les explications données généralement de ce fait indiscutable sont loin d'être satisfaisantes. Quelques-uns allèguent que les preuves de notre religion ne sont pas suffisamment connues ; c'est là une excuse qui, après tant de siècles d'existence, ressemble beaucoup à une accusation, car une religion véritable s'adresse aux foules qui n'ont que faire de « preuves » soit historiques, soit philosophiques. L'examen de sa littérature et de son archéologie peut être plein d'intérêt ; mais le peuple a affaire avec la substance de la religion, et c'est là ce qui doit parler.

L'affirmation de quelques défenseurs du christianisme que cette religion est un système de doctrines réclamant arbitrairement l'assentiment sur des raisons externes est une prétention inadmissible. Quelques prétendus croyants vont même plus loin ; effrayés du présent état de choses, et craignant que l'intelligence que le monde pourrait acquérir du christianisme ne leur soit contraire, ils refusent même de faire appel à des preuves, parce qu'elles impliquent selon eux chez l'homme le droit de vérifier la vérité divine ; et ils blâment ce qu'ils nomment l'orgueil de la raison, oubliant que l'orgueil de la raison n'est pas la raison, mais une perversité morale. Sans doute nos relations avec Dieu et la vie future ne pouvaient pas toutes être découvertes par la raison ; mais elles doivent se rendre acceptables, une fois qu'elles sont convenablement déterminées, à tous ceux qui ont quelque responsabilité à leur égard.

Il est une classe de croyants dont la complaisance, tout à fait calme, malgré l'infidélité croissante, prouverait presque la vérité de la prétendue prédiction concernant notre religion, disant que l'affaiblissement de la foi sera un signe de la décrépitude des derniers jours. Le caractère immoral d'une telle répartie est évident par le fait que le christianisme continue à faire appel à la conscience naturelle des hommes, ce qu'il ne pourrait guère faire s'il devait ainsi compter sur l'incrédulité et l'accepter sans mot dire. Et ceux qui systématiquement décrient ainsi l'humanité déchue, voudraient à peine confesser que leur

propre forme de christianisme est irrationnelle, ou que leur conscience ne peut y souscrire. D'autres peuvent à aussi bon droit se déclarer satisfaits, sans qu'on leur dise qu'ils sont une espèce d'infidèles prédestinés. Les faits doivent être regardés en face avec beaucoup plus de franchise et de droiture; des subterfuges aussi craintifs que ceux auxquels nous faisons allusion doivent être abandonnés.

Tous ceux qui savent d'une manière certaine que leur religion est divine, et qu'elle ne peut pas être en opposition réelle avec la lumière qui éclaire tout homme, tous ceux-là doivent se sentir pressés d'en user tout autrement avec la résistance que rencontre maintenant le christianisme dans les pays éclairés. Ils doivent insister sur la distinction entre ce qu'ils croient et ce qui n'est qu'une pure opinion; car, sans cela, il y aura toujours à craindre que les foules ne confondent les théories rattachées au christianisme avec le christianisme lui-même. On ne saurait douter que beaucoup de ce qui passe pour la vérité chrétienne n'est après tout qu'une opinion imparfaitement déterminée; opinion qu'on déclare généralement répondre à ce que le christianisme est et réclame, par un appel à l'autorité; ce qui signifie souvent un appel complet de la raison et de la conscience naturelles à quelque « dictum » qui demande obéissance, qu'il satisfasse réellement ou non la raison. Pour une grande majorité de la chrétienté contemporaine, c'est l'évêque de Rome parlant « ex cathedra » qui est l'autorité à laquelle la raison et la conscience doivent s'en rapporter en dernier ressort. Pour d'autres, c'est l'autorité de l'Ecriture devant laquelle ils pensent qu'on doit s'incliner, même lorsqu'elle semble être en opposition avec ce que les hommes sentent être bien en principe et juste de fait. Cette idée d'autorité est essentiellement la même des deux côtés, et elle est basée sur la supposition que la vérité divine doit nous arriver sous la forme d'une certitude infaillible extérieure, même pour ce qui concerne les détails.

Ici il est bon de remarquer que ces deux étendards de l'autorité ont existé parmi nous côte à côte pendant quelques siècles, et que cependant ils n'ont pas encore réussi à persuader

aux hommes qu'un étendard de ce genre peut prendre la place de la raison ou de la conscience chez des êtres responsables. Où conduit le christianisme de notre époque ? c'est ce que nous pouvons apprendre par les aveux d'insuccès que nous entendons exprimer de tous côtés. Ce sont ces aveux que nous devons maintenant examiner de plus près, quelque affligeants qu'ils puissent être.

L'organe du cardinal Manning et des catholiques romains les plus fermes, voyant que tout ce qui distingue le christianisme de la religion naturelle est graduellement éliminé de l'opinion publique, contemple l'état de l'Europe, possédant jadis extérieurement la même foi, et s'écrie : « Maintenant nous pouvons dire avec vérité qu'il n'y a pas de chrétienté. (*Dublin Rev.*, avril 1875, pag. 488.) Personne ne dira qu'il y ait maintenant une nation qui retienne comme nation, de près ou de loin, cette foi endémique saisissante, pénétrant jusqu'au centre même de toutes les convictions morales des peuples, cette foi qui caractérisait l'Europe du moyen âge. »

Un autre témoignage, celui de l'archevêque de Cantorbéry, n'est pas moins explicite. En qualité de président de la « Christian Evidence society », et entouré de prélats et d'hommes distingués de l'Eglise et de l'Etat, sa Grâce a récemment sanctionné l'aveu officiel suivant : « Il est impossible de méconnaître que sur l'Europe entière, sans en excepter l'Angleterre, passe un flot de scepticisme. L'incrédulité se répand dans les rangs des savants comme des ignorants ; et les doutes inspirés par la culture intellectuelle la plus haute s'infiltrent dans toutes les couches sociales. » (Report, may 1878.) Deux mois plus tard, l'archevêque de York s'adressant à la « Lambeth Conference » peint la position actuelle du christianisme comme « un conflit d'opinions. »

Naturellement les journaux publics commentent cet état de choses. Le *Morning-Post*, habitué à prendre parti pour l'orthodoxie, met dans une relation très étroite l'avenir du christianisme européen avec celui de la politique européenne, et il prétend que les débats prolongés entre les hommes d'Etat et les Eglises, entre les catholiques et les protestants, aboutissent en

Allemagne à un abandon toujours croissant de la religion. On nous apprend ensuite qu'une société de plus d'un quart de million d'hommes s'est constituée dans ce pays en vue de renverser entièrement la religion, le gouvernement, la moralité et la propriété. La lutte prochaine avec l'incrédulité ne sera donc pas un paisible conflit d'opinions, ou une vague de scepticisme ne s'élevant que pour s'apaiser, comme quelques-uns osent l'espérer. Son implacable intensité peut être calculée en partie d'après l'appel récent de Strauss « à tous les hommes qui s'occupent de science ou de philosophie, à se dépouiller avec franchise du nom de chrétien, trop longtemps conservé, puisque chacun sait qu'aucun d'eux ne croit plus même au symbole des apôtres. »

En France la position n'est pas meilleure qu'en Angleterre ou en Allemagne. En 1878, dans le pays des de Maistre et des Montalembert, de Chateaubriand, de Dupanloup et des Coquerel, on eut beaucoup de peine à empêcher que le centenaire de Voltaire ne devînt une répudiation littéraire nationale de notre foi. Il put être réduit à l'affirmation publique des littérateurs athées que « le christianisme ne peut plus se rendre recommandable à la culture intellectuelle de notre époque. » Au même moment à Rome, les francs-maçons célébraient aussi la fête de Voltaire.

Que veulent dire toutes ces dénégations ? Est-ce que notre époque rejette les droits du surnaturel reconnus par notre religion ? Non, on va plus loin que cela. Des écrivains tels que le laborieux auteur de la « Supernatural religion » ne s'arrêtent pas là. La vérité historique, non moins que le caractère divin de notre foi, est contestée. Ils ne pouvaient pas être longtemps séparés. Non pas que le surnaturel dépende d'une histoire qu'on pourrait en faire, ni qu'une histoire, écrite même par le mieux doué des fils des hommes, soit la garantie du surnaturel, ou soit garantie par lui : mais parce qu'ils vont ensemble, de telle sorte qu'accepter l'un, c'est bientôt admettre les deux.

Quelqu'un pourrait-il sérieusement se persuader que le remède pour une incrédulité qui se repose ainsi avec con-

fiance sur la base historique qu'elle prétend posséder et qui fait aussi appel à la conscience humaine, que le remède pour une telle incrédulité puisse être trouvé dans une simple soumission à une autorité extérieure quelconque? Cela entraînerait tout simplement, pour autant qu'on peut le prévoir, la suppression de la pensée, la persécution de l'esprit de recherche et le silence de quelques-unes des plus nobles émotions du cœur de l'homme. De tels efforts pour faire taire la voix de la conscience n'ont réussi jusqu'à présent qu'à augmenter et à provoquer la libre pensée qu'ils devaient écraser, la conduisant fréquemment à s'élever injustement contre tout esprit de vénération que le rationalisme a en horreur. Il est tout à fait faux, en regardant en arrière, comme quelques-uns le font, par exemple au XVIe siècle, de considérer le mouvement de la réforme comme essentiellement mauvais et irréligieux ; ou, d'un autre côté, de soutenir que les catholiques défendaient, précisément alors, une superstition irrationnelle et tyranique. Peut-être devrions-nous confesser qu'à ce moment ni les saints ni les raisonneurs ne furent leurs propres maîtres. Les postulats des controversistes des deux partis ne furent que très imparfaitement examinés. Les conditions antérieures de l'action morale et religieuse ne furent que superficiellement considérées ; et tant qu'il en est ainsi quelque part, la vérité, la raison et la conscience ne sont traitées qu'avec des préjugés.

Ne nous laissons pas séduire par la pensée que, de nos jours, les choses sont philosophiquement beaucoup meilleures. Une grande proportion de chrétiens de nom voudraient volontiers laisser les choses en repos, et assurer la paix au prix de la vérité, sans s'apercevoir que le développement de la civilisation a rendu cela impossible. Il se peut que nous soyons encore, et c'est même probable, dans l'enfance de la philosophie sociale et politique ; mais le droit divin de l'esprit humain de lutter pour toutes les vérités auxquelles il peut atteindre, ce droit ne sera désormais plus jamais abandonné ou même suspendu. Nous savons à la vérité que nous avons à apprendre de tous côtés. Notre rationalisme, sans doute, doit apprendre la modestie et

notre traditionalisme doit également acquérir de la sincérité. Mais certainement il ne saurait y avoir de trêve.

Notre nature est entraînée vers un idéal. Le passé nous a conduits au présent, et bien que beaucoup d'idées doivent être abandonnées, nous avons apporté jusqu'ici quelque chose avec nous. Dans tout cela se trouve un « à priori », et la relation entre lui et l'homme doit être de plus en plus déterminée à mesure que celui-ci avance. Car l'empirisme pur n'est qu'une manière de penser enfantine, hasardée et sans principe. Le désir profond, l'intention inébranlable d'être vrais doit nous accompagner à chaque pas de notre progrès réel. La grande controverse entre la pensée humaine et l'autorité qui ne raisonne pas s'est poursuivie sous différentes formes dans tous les âges. En Europe, dont nous nous occupons, depuis le moyen âge jusqu'à maintenant, les feux ont alternativement brillé au grand jour et couvé sous la cendre. Mais le moyen-âge, au moins, essaya de fonder une philosophie, tandis que notre époque ne s'aperçoit que bien lentement qu'elle devrait le faire. Pendant ce temps la marche de l'éducation supérieure tend plutôt vers les sciences empiriques, que vers les sciences philosophiques.

Nous devons maintenant tâcher de marquer plus exactement la position actuelle du problème religieux. Il y a un accord philosophique de mauvais augure parmi les catholiques et les rationalistes, abandonnant tous deux l' « à priori » pour dire, d'après l'expression reçue, que le christianisme ne peut être « prouvé » ; et que s'il doit être admis du tout, il doit l'être, vrai ou faux, comme nous l'avons dit, sur l'autorité du pape ou sur celle de l'Ecriture ; et cela aussi sans demander ce qu'est la Bible, si ce n'est un livre respectable, ou ce qu'est le pape, « lorsqu'il parle distinctement comme pape. » Cette controverse a été longtemps inévitable, et maintenant elle s'est imposée à l'attention de tous par la publication du Syllabus, dans lequel Pie IX a si récemment défié la position sociale, politique et religieuse du rationalisme « sur toute la ligne ; » et par l'acceptation du défi, soit par les hommes d'Etat, soit par les littérateurs de toute l'Europe.

L'auteur qui a exposé le mieux les vues du pape sur les divers points du problème et qui mérite aussi le mieux d'être écouté, est le Dr Newman de l'Oratoire. Dans une lettre adressée au duc de Norfolk, qui occupe de droit la plus haute place parmi les laïques de l'Eglise romaine d'Angleterre, le Dr Newman réplique à une « Expostulation against Vaticanum » de M. Gladstone, qui avait considéré le Syllabus romain principalement du point de vue politique. La discussion d'un tel sujet entre de tels hommes ne pouvait être entièrement politique, bien qu'il fût naturel pour des hommes d'Etat de l'aborder sur ce terrain. Le Dr Newman ne pouvait s'empêcher de « dire seulement un mot sur le principe de l'obéissance elle-même, afin de rechercher si elle est ou non aotuellement un devoir religieux. » C'est bien là le point. M. Gladstone avait dit que « le pape réclame une autorité infaillible, demandant pour elle une obéissance absolue en matière de foi et de morale » ; qu' « il n'y a pas de partie ni de faculté dans la vie humaine qui ne puissent être et qui ne soient du ressort de la morale ; » qu' « il réclame aussi la domination sur tout ce qui concerne le gouvernement et la discipline de l'Eglise, et de plus le pouvoir de fixer les limites de ces droits » ; enfin qu' « il ne les sépare pas par une ligne distincte et intelligible du domaine de l'obéissance et de l'obligation civiles. » Le Dr Newman ne s'oppose pas à cette affirmation, mais il pense pouvoir répliquer que « ce n'est pas là plus que nous n'affirmons tous de la suprématie de la loi parmi nous, et même à un certain point de vue, que cela pourrait sembler moins. »

On oublie ici que si les choses étaient réellement ainsi, la suprématie papale n'aurait pas eu besoin d'une proclamation aussi formelle que celle qu'elle a donnée enfin après de si longs siècles d'hésitation. Il n'est pas concevable, par exemple, qu'un acte d'un gouvernement quelconque paraisse maintenant pour nous informer que la loi est revêtue d'une autorité suprême ; et nous ne pourrions pas non plus être persuadés que « sa domination s'étend à tout dans le domaine de la foi et de la morale. » Que beaucoup d'esprits égarés aient compris ainsi, comme le Dr Newman peut l'avoir fait pour un moment, la

théorie papale, dans le but de faire taire tous les doutes, cela peut être vrai ; mais une telle manière de voir ne supporte pas un instant de réflexion. Si l'on a égard à la légitimité de tous les doutes religieux sérieux, un tel assentiment ne pourrait en tout cas pas être regardé comme ayant une portée morale. Même en pratique, on ne pourrait maintenir longtemps qu'il y a un parallèle à établir entre une loi qui, comme celle de Rome, se déclare infaillible et parfaite, et la loi d'un Etat, qui est toujours revisable. Personne ne pouvait manquer de voir, en y regardant un peu attentivement, que rabaisser l'infaillibilité du pape à n'être plus que la suprématie de fait des lois humaines, c'était faire crouler toute la théorie.

Mais le Dr Newman est évidemment sincère ; et il cherche à poursuivre jusque dans ses conséquences ce qu'il a avancé. Il dit clairement que l'infaillibilité papale, bien loin d'avoir une portée aussi étendue qu'on le suppose généralement, ne se prononce que rarement. Il regarde le « père O'Reilly comme l'un des premiers théologiens du jour, » et il pense que c'est à bon droit qu'il soutient que « l'infaillibilité du pape n'est que rarement mise en œuvre. » Il demande « quel profit il y a à mettre l'infaillibilité du pape en rapport avec des actes du pape qui n'ont rien à faire avec elle... actes dans lesquels le pontife ne se trompe pas généralement, mais pourrait se tromper, tout en demeurant cependant infaillible dans le seul sens dans lequel il a déclaré l'être ? » Est-ce donc après tout, demandons-nous, pour jouir des bienfaits d'une si obscure théorie que les convertis sont invités à abandonner les variations et les incertitudes du protestantisme, et à se joindre à « l'obéissance romaine ? »

Après cela le Dr Newman continue à citer avec approbation les paroles de l'Instruction pastorale des évêques suisses : « Il ne dépend pas du tout du caprice du pape, ou de son bon plaisir, de faire de telle ou telle doctrine l'objet d'une définition dogmatique ; et le pape est lié et limité, entre autres choses, par le fait qu'à côté de la hiérarchie ecclésiastique, il y a le pouvoir temporel des magistrats, qui sont revêtus dans leur domaine d'une pleine souveraineté, et auxquels nous devons

obéissance, en matière de conscience, et respect en toutes choses admises par la morale, et appartenant au domaine de la société civile. » (p. 126.)

Nous prenons ces paroles, comme nous devons le faire, dans leur sens évident, sans nous arrêter à relever les phrases équivoques. Mais la conclusion du Dr Newman est naturellement encore plus claire et plus frappante que ses citations. « L'infaillibilité du pape, et sa suprême autorité, ont été déclarées objets de foi, dans les « capita » du Vatican ; mais sa prérogative d'infaillibilité réside dans des affaires de spéculation, et sa prérogative d'autorité n'est pas infaillibilité pour les lois, les commandements et les mesures. » Certes ces droits ainsi rapetissés ne sont pas ceux qui alarmèrent l'Europe lors de la publication du Syllabus. S'ils sont capables de satisfaire les convertis attentifs, c'est ce que ceux-ci peuvent encore avoir l'occasion de considérer.

Mais pour comparer les droits de l'autorité, même ainsi rapetissés, avec les obligations de la conscience individuelle, le Dr Newman, avec sa franchise usuelle et parfois paradoxale, procède comme suit : « Quant au devoir d'obéir à la conscience en toute occasion, le cardinal Gousset observe, d'après le quatrième concile de Latran, que celui qui agit contre sa conscience perd son âme. Ce « dictum » est énoncé avec une plénitude et une force singulière dans les traités de morale des théologiens. La célèbre école des Carmélites de Salamanca énonce la proposition générale que l'on doit toujours obéir à sa conscience, qu'elle dise vrai ou faux, et cela que l'erreur provienne de la personne qui se trompe ou non. Aquinas, Bonaventura, Cajetan, Vasquez, Durandus, Navarrus, Corduba, Layman, Escobar, et quatorze autres docteurs, sont cités comme tenant cela pour certain, et deux d'entre eux comme « de fide. » Le dominicain français, Natalis Alexander, est approuvé quand il dit : « Si au jugement de sa conscience, même d'une conscience trompée, un homme est persuadé que ce que son supérieur commande n'est pas selon Dieu, il est obligé à ne pas obéir. » Le Dr Newman ajoute, « le mot « supérieur » comprend certainement le pape. » Et il conclut ce qu'il a à dire sur la

conscience par ces mots : « Certainement si je suis appelé à mêler la religion dans les toasts, après un dîner, ce qui en vérité ne paraît pas tout à fait convenable, je boirai à la santé du pape s'il vous plaît, mais à la santé de la conscience d'abord, et du pape ensuite. » (pp. 64-66.)

Si nous pouvions ici regarder le Dr Newman comme l'avocat attitré de la partie romaine, nous pourrions presque espérer que quelque acheminement pratique vers une entente serait possible. Il a, dans sa propre opinion, réussi à jeter un pont sur l'abîme qui sépare l'autorité et la conscience. Mais, malheureusement, il nous est impossible d'accepter son exposé comme vrai. M. Gladstone n'avait aucunement *supposé* qu'il doit nécessairement y avoir une hostilité désespérée entre la conscience et l'autorité, comme il eut bientôt, en réalité, l'occasion de le faire voir ; mais il prend la peine de nous assurer que la *Voce della Verità* se plaint très sérieusement du Dr Newman. M. Gladstone alors montre que, tandis que le Dr Newman fait de si nombreuses exceptions à la règle d'obéissance à l'autorité, le concile du Vatican, comme nous le verrons, n'en fait absolument aucune. L'Eglise, d'après le concile impose « oui » ; la conscience individuelle se réserve le droit de dire « non ».

Cette aimable sorte de critique est loin cependant de satisfaire le parti catholique romain. La *Revue de Dublin*, publiée à ce moment par un ami et un admirateur du Dr Newman, refuse toute sympathie aux vues du Dr Newman : « Sur aucune autre question du jour, dit-elle, nous ne nous trouvons en aussi complète opposition avec le Dr Newman que sur ses vues concernant les disciples de Döllinger. Mais il serait mal de notre part de saisir cette occasion pour exprimer toute notre pensée sur le sujet. » Différant complètement de la sage et aimable modération que défend le Dr Newman, l'auteur ajoute : « Une réflexion prolongée n'a fait qu'augmenter le doute, exprimé dans notre dernier numéro, que la « conscience » du Dr Newman n'est pas précisément la même que la « conscientia » des théologiens ; et nous hésitons à croire, comme lui, que dans des cas semblables à ceux qu'il mentionne la désobéis-

sance aux ordres officiels et exprès d'un pape pourrait se défendre par des raisons de conscience. » Nous craignons que l'éditeur de la *Revue de Dublin* n'ait raison comme catholique romain. Le sens du mot « conscience » dans la théologie romaine est plus subtil et plus compliqué que le Dr Newman ne le reconnaît dans le raisonnement qu'il tient. La « syntérèse » (συντήρησις) de l'école correspond à peu près à cet instinct de propre conservation qui est une partie de notre nature en tant qu'êtres moraux, et non pas à la συνείδησις de saint Paul, bien qu'elle soit souvent appelée tout court « conscience. » (Aquénas Dist. 24.)

L'éditeur de la Revue de Dublin aurait pu et aurait dû dire davantage. Ce langage équivoque trompe et multiplie la désunion dans l'Eglise de Rome ; et nous demandons si des questions aussi graves que celles-ci doivent être ainsi étouffées par des phrases? Cela ne peut pas être ; et si on l'essaye, ou plutôt si on persiste à le faire, *on verra* que, *le côté rationnel et moral* du christianisme de Rome *demeurant* sans défense, la chrétienté *cessera* de croire. S'il se prépare une apologie de cette religion d'autorité montrant qu'elle se justifie au tribunal de la conscience, c'est maintenant qu'elle devrait paraître, chez les théologiens catholiques romains compétents, chez des hommes tels que Mœhler par exemple, si l'on en pouvait trouver.

Mais nous ne devons pas croire qu'une telle apologie de la soumission absolue à l'autorité en religion ne soit un devoir que pour Rome ; car le « devoir religieux de l'obéissance, » comme l'appelle d'une manière touchante et, peut-être désespérée, le Dr Newman, est presque la question du jour pour tous. Mais « l'obéissance à quoi ? » est naturellement le premier point à fixer. La grande majorité des protestants croit à la nécessité de conserver ce que, sur une autorité quelconque, elle considère comme « les principes fondamentaux de l'Evangile. » Ceux-ci peuvent être fixés différemment selon les diverses confessions, mais chacune persiste à croire que, pour certaines doctrines essentielles et mystérieuses, il doit y avoir en réalité une « foi d'autorité » ; en d'autres termes, que la raison ne doit pas résister même à ce qui semble déraisonnable. La

question préalable de la possibilité, à priori, de servir l'Etre suprême et parfait ou de lui plaire contre notre raison a été aussi peu étudiée parmi les défenseurs du libre examen que parmi ses adversaires. Si les uns disent : « vous devez ranger votre raison et votre conscience à nos conclusions, » et les autres, « vous devez accepter notre conclusion comme infaillible, que vous puissiez ou que vous ne puissiez pas accorder votre raison et votre conscience avec elle, » la différence philosophique entre ces deux catégories de gens est bien petite.

Quelques-uns pourraient supposer que le fardeau imposé à la conscience par l'Eglise de Rome est d'autant plus grand que chez les autres chrétiens que l'autorité reconnue est de nature tout à fait différente. Mais assurément, si cela était vrai, ce serait une excuse impossible. Il ne peut pas y avoir de compromis quant à la « quantité » de foi d'autorité qu'on doit accepter contre sa conscience. Le catéchisme de Trente et la confession de Westminster admettent le même principe d'une autorité formelle exigeant l'acceptation passive de certains dogmes en tant que révélés, qu'on puisse ou non les tenir pour vrais. Le pape peut être plus modéré et plus constitutionnel que Bossuet ne l'a même reconnu ; ou bien le point qui permet d'adhérer à une secte peut n'être qu'un court dogme biblique ; mais si nous sommes appelés, en conséquence de l'un ou de l'autre, à renoncer à notre sentiment de vrai ou de faux dans une question de foi ou de pratique, le principe est le même ; l'exigence est immorale et fatale.

Les appels souvent faits à la Sainte Ecriture, comme à une autorité pratique à laquelle la raison doit se soumettre après un examen critique plus ou moins minutieux, sont par là même aussi difficiles à accorder avec les droits de la conscience que ceux qu'on fait à l'autorité papale. Les diverses conclusions scripturaires obtenues par des hommes attentifs et sérieux parmi nous sont bien proclamées au nom de la liberté de conscience, mais toutes ces nombreuses expositions remontent à une même origine formelle, l'Ancien et le Nouveau Testaments inspirés, soumis ou non à la critique ; nous ne devons donc pas, nous qui nous plaignons de l'infaillibilité papale, parce qu'elle

est en conflit avec la raison et la conscience, nous ne devons pas nous étonner si l'on nous demande de donner un exposé rationnel de nos propres vues sur l'authenticité et l'inspiration de la Bible, de laquelle nous faisons tout dépendre, comme les catholiques du Syllabus. En vérité le dogmatisme est chez nous nne contradiction, même quand il n'est pas catholique, et il est immoral quand, d'une manière quelconque, il est déraisonnable. Mais ici nous devons nous arrêter un instant, car une autre classe d'opinion, qui n'est ni dogmatique ni catholique, appelle notre attention.

Nous devons revenir au commencement si nous voulons apprécier notre position ; au commencement, c'est-à-dire au principe de la conscience et de la responsabilité, et au principe de l'idée d'une révélation. Sans cela, on pourrait nous soupçonner de faire de la révélation surnaturelle une intrusion dans la sphère des devoirs humains. Le besoin que l'homme semble avoir d'une révélation, comme d'un supplément à ses aspirations naturelles vers la vérité et le bien, est une des bases sur lesquelles le christianisme doit reposer en premier lieu, si du moins nous voulons remonter jusqu'aux principes. « Le patronage de la conscience, dit le Dr Newman, est la raison d'être de la religion. » Il montre, dans un passage d'une extrême beauté et d'une grande finesse, que l'insuffisance de la lumière naturelle est la justification de la révélation. Il dit : « Le sentiment du bien et du mal, qui est le premier élément de la religion, est si délicat, si vacillant, si facilement embarrassé, obscurci ou perverti, si subtil dans ses méthodes d'argumentation, si impressionnable par l'éducation, si facilement influencé par l'orgueil et la passion, si inconstant dans son essor, que dans la lutte pour l'existence, au milieu des manœuvres et des triomphes de l'esprit humain, ce sentiment est à la fois le plus élevé de tous les maîtres et cependant le moins lumineux... La religion naturelle, quelque certaines que soient ses bases et ses doctrines quand elles s'adressent à des esprits attentifs et sérieux, demande, afin de pouvoir parler avec efficace à l'humanité et dominer le monde, à être soutenue et complétée par la révélation. »

Une telle appréciation de notre sentiment du bien moral, aussi bien que de la religion naturelle, ne peut presque pas être contestée. Mais elle nous oblige à reconnaître que nous sommes tenus de faire le bien par une certaine intuition naturelle bien que peu précise et non pas en conséquence de définitions élaborées. Quelque chose d'antérieur à elle-même est reconnu par chaque conscience. La connaissance que nous en avons est, de l'aveu de tous, imparfaite et doit être augmentée ; ce n'est pas quelque chose de particulier à certains individus, tous ont le même besoin. Seulement ici, nous voudrions l'appeler « l'absolu », parce qu'il ne dépend pas de nos dispositions spéciales. Nous ne pouvons même pas, moralement, reconnaître une autorité qui ne vise pas à se mettre d'accord avec cet absolu. Il peut, il est vrai, y avoir un arrêt dans le développement de la conscience, lorsque dans ses voies secrètes elle vérifie ce qui se présente de nouveau à elle comme une autorité probable, et se soumet pour un temps. Cependant si ce repos devait durer longtemps, il menacerait la responsabilité tout entière, et rendrait esclave cette faculté spéciale, en rapport avec l'à priori, qui distingue l'homme de la bête.

Telle serait en tout temps la position de la conscience vis-à-vis de ce qui prétendrait être revêtu de l'autorité d'une révélation, soit du bien, soit du mal. La conscience ne pourra jamais accepter une imposition arbitraire. C'est une idée fausse et incroyable, une idée pleine d'injustice et de scepticisme à l'égard du bien, de dire que l'homme dont la nature a pour premier devoir de rechercher le bien, que cet homme doit tendre vers un but artificiel qu'il ne sent pas être bien ; et cela pour prouver son obéissance ! Le caractère distinctif d'un vrai homme, soit pour la pensée, soit pour l'action, est de faire ce qu'il sent être bien, et d'éviter ce qu'il sent être mal. Lorsque nous pensons, nous devons rechercher si nous pensons droitement, et pas seulement si nous pensons avec obéissance. Lorsque nous agissons, nous désirons être dans le vrai, nous ne nous contentons pas d'obéir à un commandement ; et cela dans toute l'étendue de notre responsabilité.

Même quand notre obéissance est mise à l'épreuve, pendant que nous arrivons à la perception de nouveaux devoirs, le sentiment du bien lui-même doit se développer de manière à rendre l'obéissance entièrement morale. Pourquoi surveillerions-nous nos expériences, comme nous le faisons, pour nous assurer que nous sommes dans le vrai, si nous rejetons tout absolu ?

Si nous ne sommes pas en communion avec le bien, avec le bien en soi, nous n'aurons que peu de rapports avec la nature humaine. Si nous ne pouvons pas connaître plus ou moins l'absolu, il n'y a vraiment pas de raison pour que nous soyons raisonnables. Notre discernement moral doit, il est vrai, être respectueux et modeste, mais il ne doit pas être condescendant au point de ne pouvoir être honnête ni aveuglément respectueux au point de ne plus être vrai ; il doit s'éloigner de la démoralisation, de l'égoïsme et de l'autorité. Si donc nous admettons d'une part que nous avons besoin de secours pour discerner plus clairement la vérité, le bien et la raison, nous devons reconnaître d'autre part que la religion ne doit pas troubler notre responsabilité, en nous offrant quelque chose que notre conscience condamne. Nous conservons assez de notre nature morale, quelque grand que soit notre besoin de secours, pour être responsables. Les protestations secrètes de la conscience sont encore plus impératives que ses ordres ordinaires ; et l'on trouve plus de malaise en méprisant les pressentiments et les avertissements de notre nature morale que de paix en obéissant à ses ordres.

Mais en parlant des protestations de la conscience, nous ne devons pas oublier que quelquefois elles sont suspectes. Des objections contre la révélation, par exemple, qui prennent la forme de résistances de conscience, ne sauraient provenir raisonnablement de ceux qui, dans leurs théories, nient l'existence du bien et du vrai absolus. Elles ne sauraient non plus avoir de valeur si elles sont dirigées contre une caricature de notre religion et non pas contre la religion elle-même. Aucun croyant éclairé n'ignore que de fausses représentations du christianisme sont très généralement répandues, et même

dans le peuple identifiées avec lui ; aucun croyant éclairé n'ignore non plus qu'elles sont une des causes de l'éloignement croissant qui se manifeste pour le christianisme. Des exemples seuls montreront combien cette confusion a contribué à discréditer le christianisme. Des hommes éclairés, mais ne possédant pas une culture philosophique et n'ayant pas saisi la révélation comme un développement de notre perception de l'à priori, assimilent volontiers les réveils les plus illettrés au christianisme ; ils le font d'autant plus volontiers que cela s'accorde avec leurs doutes légers sur la morale absolue et la responsabilité individuelle.

Un savant aussi compétent que le professeur Clifford écrivant dans la *Fortnightly Review* décrit comme suit, et il est bon que nous le sachions, la « théologie » populaire reçue dans les communautés chrétiennes, telle qu'il la comprend : « La condition des hommes qui quittent cette vie dépend en dernier ressort de la volonté d'un être qui, il y a bien longtemps, maudit toute l'humanité parce qu'une femme lui désobéit. La malédiction ne fut pas un simple signe de déplaisir, mais une décision arrêtée de garder ses victimes pour toujours vivantes et se tordant au milieu d'horribles tourments, dans un lieu que sa divine préscience avait préparé d'avance. Toutefois en considération de la mort de son fils, amenée par des agents ignorant ce qu'ils faisaient, il veut bien rassasier des délices de sa faveur les pauvres misérables qui trahiront leurs frères et qui diront assez de douces paroles au destructeur de leurs parents. Pour les autres, l'ancienne malédiction est encore en vigueur, les condamnant « pour la manifestation de Sa gloire. » Pour les morts donc, si c'est là la vie future, il ne reste que le choix entre la honte et les souffrances. Quels que soient la noblesse et le dévouement qu'un homme ait mis à travailler au bien de ses semblables, il doit pourtant finir par être l'éternel sycophante d'un céleste despote, ou l'éternelle victime d'un céleste bourreau. »

Tel est — exprimé il est vrai avec une méchanceté farouche, inexcusable, — le calvinisme populaire, ayant cours sans aucun doute dans les classes non éclairées de la société comme

une religion imposée par une autorité soi-disant biblique et, sauf quelques atténuations, traditionnelle. Mais pour un savant et un penseur appeler cela christianisme, c'est honteux ! Si des personnes médiocrement douées veulent « interpréter » des écrits antiques, divins certainement, mais difficiles à comprendre et imparfaitement traduits, pour en extraire une cosmogonie, une théodicée, une eschatologie, ajoutant des traditions païennes ici sur l'expiation, là sur un état physique à venir, et s'il leur plaît d'appeler ce mélange « leur religion », nous n'y pouvons certainement rien. Mais tout homme ayant quelque noblesse de caractère devrait s'occuper avec sérieux à porter remède à ce mélange d'ignorance, de méchanceté et d'égoïsme, et non pas faire subir cette ignominie à ce nom qui est au-dessus de tout nom, au moins dans l'histoire morale de l'humanité. L'essence de ce fanatisme doit en tout cas être cherchée dans sa prédestination mécanique, qui équivaut à un matérialisme universel, et qui se voit cependant facilement acceptée par la multitude, cultivée ou non, mais peu développée moralement. Malheureusement on la trouve dans les systèmes d'un grand nombre de théologiens, qui en cachent la grossièreté sous le voile du « mystère. »

Un autre exemple de la révolte de la conscience contre le calvinisme régnant dans les classes illettrées de la société nous sera fourni par un homme du même bord que le professeur Clifford, mais plus connu que lui, par le professeur Huxley. Ecrivant dans le *Nineteenth Century*, il dit : « On ne pourrait exagérer l'influence pernicieuse qu'ont exercée sur la moralité des individus ces systèmes théologiques qui ont représenté la divinité comme orgueilleuse, irritable et vindicative, comme une sorte de pédant instructeur de l'humanité, pour lequel ni valeur ni loyauté éprouvée ne saurait faire pardonner le déplacement d'un des boutons de l'uniforme, ou la fausse interprétation d'un paragraphe des statuts et des ordonnances. » L' « uniforme » représente apparemment le symbole, et les « statuts et ordonnances, » l'Ecriture ; si du moins nous interprétons bien les métaphores que le professeur Huxley emploie de préférence aux raisonnements. Nous voudrions lui rappeler

que des choses qui paraissent quelquefois très petites, ainsi une lampe de sûreté dans une mine, peuvent être très importantes, et la désobéissance à quelque paragraphe des « statuts et ordonnances » peut être assez grave pour que « ni valeur, ni loyauté ne puisse la faire pardonner. » Mais comme nous voulons raisonner sur ce sujet, et non faire de la rhétorique, le sens complet de ce passage peut nous avoir échappé. Nous ne cherchons aucunement à enlever à l'héroïsme du professeur Huxley les récompenses dont il craint d'être fustré par son « instructeur » (bien que la moquerie soit un héroïsme discutable, dans un monde qui écoute encore la voix de la raison) ; nous ne voulons pas non plus refuser au professeur Clifford la louange qu'il peut demander à juste titre pour « avoir travaillé noblement au bien de ses semblables. » Nous sommes d'accord avec eux pour dire que les « systèmes de théologie » qu'ils condamnent, dans ces passages, sont abominables. Mais nous savons qu'ils ne sont pas chrétiens ; et quiconque suppose qu'ils le sont, montre qu'il n'a donné ni temps ni attention à l'étude de la théologie. Le principe du professeur Huxley de ne pas prétendre croire ce que les hommes n'ont pas de raisons de croire, est très bon. C'est ce que depuis longtemps nous nous efforçons d'établir. Mais nous avons aussi un autre principe que nous recommandons à son attention, c'est que lorsque un raisonnement calme et un parler clair sont possibles, il n'est pas nécessaire d'avoir recours aux allusions et à la moquerie.

Encore un exemple. Il sera pris dans les écrits d'un homme qui a sans doute été, plus directement que les savants professeurs dont nous avons parlé, en relation avec les systèmes de théologie dont ils se plaignent ; son témoignage cependant est peu différent des leurs. Le bien connu et intelligent rév. R. W. Dale, pasteur de l'église congrégationaliste de Birmingham, a donné, dans le *Nineteenth Century*, une intéressante étude sur le caractère de feu M. George Dawson ; nous aurons ainsi en le citant un double témoignage, d'autant plus précieux que M. Dale ne parle qu'avec restriction de cette caricature ignorante du christianisme, qui est malheureusement si répandue

dans le peuple. M. Dawson avait été frappé de ce qu'il y a de faux, de fictif chez ces prédicateurs qui, tout en ayant horreur du langage du peuple, restent cependant à moitié attachés à ses idées, et ne peuvent trouver des termes nouveaux pour les exprimer. M. Dale représente George Dawson leur disant : « Puisque le langage dans lequel vous exprimez votre foi ne représente pas véritablement votre pensée, ce mensonge paralysera jusqu'à votre vie. » Puis le même auteur continue : « La position d'un grand nombre de pasteurs évangéliques a été en partie plaisante, en partie répréhensible, et en partie pathétique. Elle était plaisante ; car plusieurs d'entre eux sentaient que les termes dans lesquels ils exprimaient leurs plus profondes convictions ne pouvaient pas se justifier ; et pourtant ils n'avaient pas d'autres moyen de les exprimer. Ces termes représentaient des théories qu'ils avaient reconnues ne pas être soutenables intellectuellement. Leur position était rèpréhensible ; car la vraie marche à suivre eût été de dire franchement : Nous avons abandonné les théories qui ont produit les termes de « dépravation totale, » de « justice imputée, » bien que nous croyions toujours que l'homme ne peut vivre pour Dieu que s'il reçoit la vie de Dieu. » Mais la position des pasteurs évangéliques était aussi pathétique ; en effet, le langage qu'ils avaient eu l'habitude d'employer avait été créé par les spéculations humaines, et se séparer de l'ancienne terminologie pouvait lui faire craindre de voir leur système théologique s'écrouler. »

C'est là une marque très certaine que leur système doit en réalité s'écrouler, car elle montre que la forme populaire de ce qu'on appelle l'évangile n'est pas traduisible dans le langage de la raison humaine. M. Dale lui-même est encore loin d'exprimer toute sa pensée, « car, dit-il, la franchise n'est pas populaire. On prend son parti de la perte de la terminologie, parce que quelques-uns espèrent que la pensée pourra encore être conservée. Mais n'est-ce pas la pensée elle-même, rendue comme il vous plaira, qui tend à précipiter l'Europe cultivée dans l'incrédulité ? »

Les faits tels que nous les avons exposés nous montrent

maintenant clairement que la conception populaire de notre religion est inacceptable à toute conscience éclairée. Mais en terminant cette appréciation de la religion qui n'a pas ses bases dans la conscience et la raison de l'Europe, nous devons revenir aussi au décret du Vatican, qui prétend porter remède à toutes les résistances de la conscience en la forçant d'accepter sans les discuter tous les dogmes proclamés par l'Eglise. Ses résultats, comme ceux du rationalisme, ont été, et doivent certainement être un éloignement de la conscience pour la cause du Christ plus complet encore que celui que provoquent les grossiers spécimens de théologie auxquels nous avons fait allusion, et qui pourraient tôt ou tard être abandonnés. Le système romain se résume finalement dans ces paroles qui doivent provoquer la terreur et qui sont un défi : « Nous enseignons et nous prononçons, comme dogme divinement révélé, que le pontife romain, lorsqu'il parle « ex cathedra », c'est-à-dire en sa qualité de pasteur et docteur de tous les chrétiens, fixe, en vertu de sa suprême autorité apostolique et avec le secours divinqui lui a été promis en la personne du bienheureux Pierre, les doctrines de la foi et de la morale qui doivent être reconnues par l'Eglise entière comme revêtues de cette infaillibilité dont le divin Rédempteur a armé son Eglise pour qu'elle juge ce qui concerne la foi et la morale. C'est pourquoi les proclamations du pontife romain sur ces sujets sont d'elles-mêmes, et non à la suite du consentement de l'Eglise, irrévocables. Si quelqu'un prétend s'opposer à cette déclaration, ce qu'à Dieu ne plaise, qu'il soit anathème. »

La signification pratique de ces paroles solennelles serait une énigme pour la plupart des lecteurs, si le Dr Newman et Tessler avaient dit vrai en écrivant : « Le pape n'est pas infaillible comme homme, ni comme théologien, ni comme prêtre, ni comme évêque, ni comme juge, ni comme législateur. » Pour nous, nous pensons qu'elles signifient que l'infaillibilité du pape s'étend seulement aux déclarations objectives de la vérité catholique : mais même ainsi, il y a quelque chose de violent dans cette exclusion du consentement de l'Eglise, comme si par là on désirait annuler formellement sa conscience. Que

l'on explique toutefois comme l'on voudra cet effort de Rome sans précédent pour établir le principe de la foi d'autorité, dans sa forme la plus grossière, comme le seul préservatif pour le christianisme public, le fait demeure, et cela d'après la propre confession des catholiques, que cet effort n'a pas réussi.

Si nous nous arrêtions ici, l'incrédulité de notre époque pourrait peut-être se persuader avec assez peu de difficulté que son triomphe est assuré, et que les chrétiens timides en sont à se demander si après tout les portes de l'enfer n'ont pas prévalu contre l'Eglise. Mais le fait que l'incrédulité qui progresse n'a rien à offrir à la conscience, nous rappelle que nous n'avons pas lieu de désespérer. En effet, le désespoir ne pourrait naître que d'une représentation entièrement fausse du problème qui nous occupe. Nous avons examiné dans l'histoire l'accueil qui a été fait à notre religion par la conscience du monde, soit quant à l'ensemble extérieur de la civilisation, soit quant à la vie intérieure de la responsabilité rationnelle ; mais les droits surnaturels de l'Evangile de Christ, sa divine vitalité intrinsèque et sa relation essentielle avec la conscience demeurent pour le chrétien exactement ce qu'ils sont toujours. On pourrait même concevoir que la position historique du christianisme ait été complètement autre qu'elle n'a été. Dans l'Orient, elle a été dès le commencement très différente de ce qu'elle fut dans l'Occident ; et dans l'Occident, le christianisme a affecté la civilisation des différents pays d'une manière très variée ; il y a eu unité dans la vie surnaturelle, et pas dans le développement historique, qui intellectuellement et socialement est toujours changeant. Ce que nous devons admettre que le christianisme a perdu dans la civilisation de l'Europe, pour le présent, ne touche en rien à cette révélation divine qui suit toujours son cours sublime et pénètre la raison et la conscience des âmes les plus élevées. Cette connaissance développée de l'à priori que donne l'Evangile est la même partout où il s'est établi. Elle est universelle comme la sphère morale dans laquelle il se meut ; et elle est sentie et éprouvée bien au delà des limites d'une définition intellectuelle. Tandis

que nous affirmons que l'exposition des vérités chrétiennes formellement exprimées devrait être en harmonie avec la raison et la conscience du monde, la plus grande partie de ceux qui subissent encore la bonne influence de notre religion restera peut-être longtemps encore incapable d'un haut développement rationnel. Et si l'on nous objecte que leur perception de l'à priori chrétien devra être très peu distincte d'après ce que nous venons de dire, nous répondrons que c'est aussi le cas pour les plus simples éléments de la morale. Un tel défaut de netteté intellectuelle n'anéantit cependant pas du tout la responsabilité réelle que les hommes se reconnaissent mutuellement. Des conceptions fausses et inintelligentes de la doctrine chrétienne sont sans doute déplorables, et même largement pernicieuses, mais elles ont des limites naturelles. Elles peuvent entraver le progrès actuel du règne de la vérité parmi les hommes, de là notre grave responsabilité à leur égard ; mais ce qui est vrai a sa place dans l'absolu et dans la conscience qui s'est élevée et qui s'élève de plus en plus pour le connaître. La preuve intellectuelle d'une vérité quelconque n'est au premier abord que pour le petit nombre : mais la conformité avec la nature humaine est elle-même un fait, et elle devient par là la preuve pour la foule ; car les faits de la nature nous enseignent graduellement la science, soit dans la sphère morale, soit dans la sphère physique.

En examinant le côté intellectuel et moral du problème religieux, il est évident que nous n'avons pas le droit de mettre sur le compte particulier du christianisme les difficultés qui appartiennent à l'idée même de responsabilité. Elles doivent être éliminées, ou du moins elles peuvent seulement être mentionnées comme n'ayant pas encore été écartées par la révélation. Mais cela signifierait seulement que notre éducation est graduelle pour l'à priori aussi bien que pour l'à posteriori. Les questions d'ontologie aussi sont communes au christianisme et à toute philosophie, et doivent être ainsi considérées. Il en est de même aussi des questions historiques qui nous sont posées quelquefois en tant que croyants : on ne doit pas non plus s'en exagérer l'importance, comme si pour nous la divine révélation

dépendait absolument du récit que les hommes en ont pu faire. Une telle supposition demanderait non seulement une continuité très exacte de l'histoire, mais encore la possibilité pour tous ceux qui s'intéressent à la religion, c'est-à-dire pour tous les hommes, d'atteindre à ces questions.

Dans ces limites que la raison suggère immédiatement, le croyant intelligent est tenu de ne poser au nom du Christ aucune affirmation doctrinale qui offenserait la conscience humaine. Il doit être prêt à établir les doctrines de sa foi raisonnablement et moralement, ou bien il doit se taire et se contenter de vivre dans cette humble sphère où les sources de la vie morale jaillissent toujours. Depuis que le premier problème du christianisme, « Que pensez-vous du Christ ? » problème qui emportait une conception complète de Celui que nous adorons, a été résolu d'une manière adéquate dans le quatrième siècle, la raison et la conscience y ont donné leur assentiment[1]. Plus tard la pensée spéculative du christianisme, dans toutes ses crises particulières, a été principalement dirigée du côté de la morale et de la responsabilité humaine. Ce sont ces mêmes problèmes qui, aujourd'hui encore, remuent profondément le monde. Les questions du seizième siècle étaient avant tout des questions touchant à la responsabilité humaine. Luther l'emporta contre les indulgences parce que leur vente était immorale. Toutes les discussions sur la grâce furent des discussions sur le bien et le mal. Et maintenant on ne pourrait pas, extérieurement, rendre un plus grand service au christianisme qu'en montrant l'harmonie de ses doctrines capitales avec notre perception naturelle du bien et du mal.

La grande puissance de progrès du christianisme était d'abord dans le baptême, qui demandait une préparation morale, et dans le sacrement du corps et du sang de Christ qui unissent les hommes entre eux pour la vie éternelle. La conception intellectuelle, ou la croyance, de la communauté chrétienne résulta de ces deux rites, qui à leur tour s'exprimèrent dans les symboles ; et cette même foi fut fortifiée et éclairée par l'Ecri-

[1] Le lecteur remarquera cette phrase révélatrice qui indique bien où en sont encore les plus avancés en pays anglais.

ture, en Orient dans la Peshito et en Occident dans l'Itala, révisée par les soins de Jérôme. Grâce à ces secours surnaturels, les divins sacrements, les symboles et les Ecritures, l'Eglise se posa naturellement à l'extérieur comme la colonne et l'appui de la vérité ! Mais à côté de cela il y avait le travail de la vie intérieure qui se poursuivait dans chaque agent moral, et qui constituait partout l'essence indestructible du christianisme en l'homme. Les temps passaient, mais toujours sans amener une définition du canon, ou de son inspiration, ou de l'expiation de Christ, ou de l'œuvre de la grâce de Dieu dans la nature morale de l'homme, ou de beaucoup d'autres points dont la confession exacte est souvent regardée par les hommes comme nécessaire au salut. Mais les héritiers légitimes de l'ancien christianisme ne réclament pas de théories ou de définitions sur tous ces points, ni même des informations exactes. Ce que Paul appelait « Christ en vous, l'espérance de la gloire », est mieux connu par eux, et nous pourrions ajouter par toute la lignée des saints, que le Christ de l'histoire. Et ce n'est pas là un rêve mystique ; car le célèbre adversaire juif de notre foi, M. E. Benamosegh, s'étonne du succès de ce qu'il appelle « la plus grosse et la plus audacieuse des fictions, le Christ intérieur, auquel après saint Paul le monde chrétien a cru pendant un si grand nombre de siècles ; » et avec lequel, nous sommes heureux de le rappeler, le pieux évêque de la Rochelle, M. Landriot, a récemment presque effrayé les jésuites dans son livre, *le Christ de la tradition*.

On ne saurait méconnaître cependant que le monde demande aujourd'hui de pouvoir saisir intellectuellement et moralement les doctrines publiquement proclamées au nom du christianisme, et que les explications ou les excuses qu'on donne sont trop souvent comme des « pierres à ceux qui demandent du pain ». S'il n'est pas du devoir de tous, il est cependant du devoir de quelques-uns de défendre scientifiquement, au nom de la raison et de la conscience, chaque doctrine pour laquelle nous réclamons la foi, ou même seulement une tolérance rationnelle. Une telle défense de la substance de notre religion ne se fera, il est vrai, qu'avec peu de succès tant qu'il ne sera

pas à la mode de penser. Dans un siècle qui n'a de passion que pour les expériences et les découvertes, et qui ne brûle d'un réel enthousiasme que pour la connaissance des phénomènes physiques, on peut s'attendre à l'indifférence pour tout essai d'arriver à une ontologie véritable, et à cette incapacité prolongée qui redoute la métaphysique. Mais l'intellect et la conscience existent encore, bien que leur éducation soit négligée ; et forcer les hommes à considérer les rapports du christianisme avec la raison et la conscience, forcera au moins à s'occuper plus sérieusement de la conscience et de l'absolu. Mais que l'on commence où et comme l'on pourra, cela doit se faire. Il faut que ceux qui se scandalisent des doctrines de la chute, du pardon, de l'expiation, de la médiation, de la rétribution, puissent voir que ces doctrines se justifient au tribunal de la raison et de la conscience, comme s'adaptant à la nature humaine. Sans cela nous sommes menacés de la crise la plus redoutable que la civilisation humaine ait encore vue.

En effet il y a à craindre pour notre civilisation, simplement par absence de pensée, un retour prématuré au paganisme, à un paganisme, il est vrai, différent de celui du passé, car l'histoire ne se répète pas, mais non moins destructeur. La renaissance du quinzième siècle ne fut pas moins créatrice que la nôtre, mais elle avait un caractère païen, et trouva son apogée dans la révolution française. Un nouveau point de départ a été posé maintenant ; mais le dix-huitième siècle ou ses prédécesseurs ne se répéteront pas. Si le système conservateur atteint son but, il pourrait fort bien voir quelque chose de semblable à l'œuvre des anciens Eléates d'Alexandrie : une revision des relations humaines dans un système social où le christianisme sera devenu une affaire privée.

A l'origine du christianisme un grand nombre de problèmes sociaux fondamentaux furent remis en question et dans la suite on arriva graduellement à des solutions. Depuis lors, il n'y a pas eu, avec un succès quelconque, de retour vers le passé. Rompre maintenant avec ce que nous pourrions appeler, dans un sens, la solution chrétienne, coûtera au monde un nouveau

bouleversement, quoi que ce soit que cela implique. Il peut y avoir parmi nous des gens qui, avec l'aveuglement d'un trop grand nombre de réformateurs, espèrent qu'après quelques modifications les choses pourraient aller naturellement comme auparavant. En pensant ainsi ils montrent qu'ils ne comprennent pas combien les hommes changent quand ils changent un principe.

Nous devons à notre qualité de chrétiens d'être toujours du côté de la raison et de la conscience, là où se trouvent, explicitement ou implicitement, les saints des temps passés. Nous montrerons par là aux plats rationalistes que les fondements du christianisme, comme ceux de la raison consciente, reposent sur l'absolu et l'éternel ; et ainsi nous opposerons au syllabus de l'erreur et de l'absolutisme, le syllabus de la liberté morale, de la raison et de la vérité.

La conviction que les grandes vérités de notre révélation sont conformes à la raison et à la conscience a été celle des meilleurs esprits de l'église entière, depuis Clément d'Alexandrie et Origène à Jérôme, Athanase et Jean Damascène ; depuis J. Scot Erigène à Anselme et Robert Pulleyn. Nous ne voulons pas prendre une autre position. Mais en invitant tous les hommes de science, sans réserve, à comparer nos doctrines chrétiennes avec la raison et la conscience naturelle, il serait inutile de procéder plus avant sans préciser non seulement quelle espèce de christianisme est le vrai, mais encore ce que nous entendons par action responsable, et quelle vérité nous avons en vue.

La première question que nous devons nous poser, et elle ne doit pas être étudiée superficiellement, est de savoir si la responsabilité implique la liberté d'action dans un agent conscient ? C'est ici que les partis se séparent. S'il n'y a pas liberté de choix, l'univers n'est plus qu'une espèce de machine et l'homme n'est responsable de rien. Notre appel n'est donc, et ne peut être, que pour ceux qui croient à la conscience, et qui veulent examiner ce que cette conscience implique, et ce qu'est la révélation. C'est une pure querelle de mots que de vouloir raisonner sans définir préalablement la question qui est posée. (*Traduit de l'anglais par* ALF. LAUFER.)

BULLETIN

THÉOLOGIE

Hagenbach. — Encyclopédie des sciences théologiques [1].

Voici une vieille et bonne connaissance. Nous nous souviendrons toujours de l'intérêt, de la jouissance et — pourquoi ne le dirions-nous pas ? — de l'enthousiasme avec lesquels, au début de nos études de théologie, nous lisions pour la première fois cet ouvrage du savant et conciliant théologien bâlois. Il en était alors à sa sixième édition. Nous venons de le relire dans la onzième, revue et complétée par un ancien collègue du bienheureux auteur, M. E. Kautzsch, actuellement professeur à Tubingue. Après cette lecture, faite à plus de vingt années de distance, non seulement nous comprenons nos sentiments d'alors, mais nous les trouvons encore aujourd'hui pleinement justifiés. Nous voudrions que toutes les recrues de nos facultés pussent lire ce volume, et qu'il ne manquât dans aucune bibliothèque d'étudiant. Il y a peu de livres à notre connaissance, et parmi les ouvrages de même nature il n'y en a point qui remplisse mieux ce but essentiel : faire aimer les études de théologie, les plus belles, après tout, auxquelles puisse se vouer un jeune homme, en tracer le programme et la méthode et initier à leur objet dans un esprit pieux et scientifique tout à la fois.

[1] *H. R. Hagenbach's Encyclopædie und Methodologie der theologischen Wissenschaften.* Elfte Auflage, durchgängig revidirt, ergänzt und herausgegeben von E. Kautzsch. Leipzig, S. Hirzel, 1884, xii et 544 pages. — Prix : 8 francs.

Sans doute l'Encyclopédie de Hagenbach n'est point parfaite. Elle se ressent, à certains égards, de son âge. Publiée pour la première fois en 1833 et dédiée alors à Schleiermacher et à de Wette, pour lesquels l'auteur professait la vénération d'un disciple, elle est le fruit et le monument d'une période qui, pour la génération présente, a cessé d'être contemporaine. Bien que revue avec soin et rajeunie d'édition en édition, elle ne saurait renier son origine première. Elle porte le cachet du temps où elle fut conçue. Est-ce à dire que, refondue, transformée à l'image de l'une ou l'autre de nos tendances théologiques actuelles, elle en vaudrait beaucoup mieux ? Il est permis d'en douter. Plus jeune à un certain point de vue, c'est-à-dire plus moderne, il n'est pas sûr qu'elle eût ce souffle de jeunesse qui distingue l'œuvre primitive de Hagenbach, cette hauteur et cette largeur de vues qui la caractérisent si avantageusement.

Sans doute, encore, on peut concevoir autrement le système et le plan d'une encyclopédie des sciences théologiques. Il existe sur cette discipline des ouvrages d'un caractère plus strictement scientifique, plus irréprochables au point de vue d'une logique rigoureuse. On peut, pour ne citer qu'un exemple, critiquer la quadripartition des disciplines théologiques en exégétiques, historiques, systématiques et pratiques, comme le fait l'éditeur actuel dans une note de la page 120, et préférer à cette division traditionnelle la réduction de l'organisme théologique à trois parties, en faisant rentrer les disciplines concernant la Bible dans la théologie historique. Malgré les imperfections théoriques qu'on peut y relever, nous estimons que l'éditeur a eu raison de conserver à l'œuvre de Hagenbach sa physionomie à elle. Au reste, le succès peu ordinaire qu'elle a remporté en dépit de toutes les concurrences, la faveur persistante dont elle jouit depuis un demi-siècle accompli, ne disent-ils pas assez hautement que, telle qu'elle est, elle répond encore à un besoin général ?

Tout en respectant le travail dans son ensemble, M. Kautzsch lui a cependant fait subir une revision dont personne ne contestera l'opportunité. Il a retouché discrètement le style de manière à assurer à ce livre, mieux encore que par le passé, « le caractère d'une lecture attrayante, » sans pourtant en effacer l'empreinte indivi-

duelle. Il a modifié la rédaction de certains paragraphes pour la mettre mieux en harmonie avec l'état actuel de nos connaissances ou lui donner une forme plus précise. (Par exemple, § 44, la langue hellénistique.) Ailleurs, il a inséré tout un paragraphe. (§ 60ᵃ sur la discipline nouvelle de la *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, qui décrit le cadre et le terrain historique où se sont produits les faits du Nouveau Testament.) En outre, l'éditeur a complété l'histoire des différentes disciplines, et ici nous signalerons spécialement les adjonctions faites à l'histoire de l'encyclopédie (pag. 111-116), à celle de la théologie biblique (pag. 248) et de la dogmatique (pag. 398), mais surtout les pages consacrées aux dernières phases de l'histoire de la critique de l'Ancien Testament et aux travaux les plus récents sur l'histoire religieuse d'Israël. (Pag. 225-229.)

Enfin M. Kautzsch a voué un soin particulier à une partie aussi utile qu'ingrate de sa besogne de reviseur ; nous voulons parler de la partie bibliographique. Les renseignements de cette nature, par lesquels se terminent les paragraphes relatifs à chaque discipline, sont une spécialité de l'encyclopédie de Hagenbach et contribuent pour leur part à lui donner sa valeur. En effet, ces *index* constituent dans leur ensemble un véritable *manuel de bibliographie théologique*, et il faut savoir gré au nouvel éditeur de la peine qu'il a prise de les tenir à jour. Il va de soi que la littérature théologique allemande occupe dans ces listes de beaucoup la plus grande place. Comment en serait-il autrement? Cependant les ouvrages publiés en d'autres langues ne sont point négligés. Notre modeste littérature théologique de langue française, en particulier, a été mise assez largement à contribution.

En parcourant un certain nombre de ces catalogues nous avons constaté que les omissions et erreurs de quelque importance sont en fort petit nombre. Dans la littérature sur la critique des évangiles, par exemple, il y aurait lieu de mentionner les *Etudes critiques sur l'évangile selon saint Matthieu*, par A. Réville (Leyde 1862) ; dans celle des commentaires sur le Nouveau Testament, le *Nouveau Testament expliqué* par L. Bonnet (Lausanne, 1875 et suiv.) Dans celle de l'histoire ecclésiastique, qui ne comprend pas moins de vingt-neuf pages compactes, nous avons noté une confusion où il est facile de tomber, celle des vaudois du

Piémont avec les vaudois de la Suisse française : le livre de Gilles sur l'*histoire ecclésiastique des Eglises vaudoises* est mentionné, à côté des ouvrages de C. Archinard et de J. Cart, sous la rubrique : « Histoire spéciale de certains pays ;.. Suisse. » (Pag. 296.) Enfin, dans la littérature de la dogmatique, le cours de Dogmatique de P. Geymonat, professeur de théologie systématique à l'école vaudoise de théologie à Florence, ne devrait pas, parce qu'il est en italien, figurer parmi les ouvrages de dogmaticiens catholiques (pag. 402.) Mais ce sont là des taches qu'il ne sera pas difficile de faire disparaître dans une prochaine édition [1].

« Puisse, dirons-nous en terminant avec M. Kautzsch, cette onzième édition trouver des lecteurs en grand nombre qui, sous la conduite du vénérable auteur, apprennent en vue de leur sainte vocation ces deux choses : la première, de savoir confesser avec une vraie humilité ce que l'apôtre dit dans 1 Cor. XIII, 9 : « Nous » ne connaissons qu'en partie ; » la seconde, de savoir professer avec joie et franchise ce qui est écrit dans Hébr. XIII, 9 : « Il est » bon que le cœur soit affermi par la grâce. » H. V.

EDMOND STAPFER. — LA PALESTINE AU TEMPS DE JÉSUS-CHRIST [2].

Une question domine tous nos débats, dirions-nous, si l'on débattait encore quelque chose dans notre petit monde théologique. Qu'y a-t-il de permanent, de définitif et d'éternel dans le christianisme tel qu'il est parvenu jusqu'à nous, et que faut-il mettre au second plan sinon laisser tomber une bonne fois ? Cette question brûlante, — toujours vieux style, — nous a été imposée par les

[1] L'appendice bibliographique que M. ErnestMartin a joint à son *Introduction à l'étude de la théologie protestante* (Genève et Paris 1883) pourrait rendre sous ce rapport de très utiles services.

[2] D'après le Nouveau Testament, l'historien Flavius Josèphe et les Talmuds, par Edmond Stapfer, docteur en théologie et maître de conférences à la faculté de théologie protestante de Paris. Librairie Fischbacher. 1885.

C'est ici l'ouvrage dont nous avons donné (Revue de mai 1884) un chapitre : *le Sanhédrin de Jérusalem au Ier siècle.*

résultats de la critique et par la notion nouvelle de la révélation qui s'en dégage. Non seulement la révélation est un fait historique, progressif, mais en tombant dans l'esprit humain elle est affectée par ce vase qui n'est pas de terre seulement, mais terreux.

Il est impossible d'éluder à tout jamais la tâche délicate entre toutes, que ce fait nouveau assigne aux vrais croyants. Tous ont plus ou moins entrevu le problème et sa haute portée; mais on s'est hâté de l'éconduire, assez effrayé des conséquences auxquelles on pourrait aboutir en cherchant à le résoudre. A quoi bon, après tout, disent les personnes pratiques, se lancer dans cet inconnu? Le christianisme est bien parvenu jusqu'à nous en bloc, sans qu'on ait distingué minutieusement entre l'élément humain, passager, et l'élément divin, seul permanent. N'est-ce pas sous cette forme massive qu'il agit encore sur les hommes qu'il réussit à gagner? pourquoi risquer de le tuer en se livrant à son anatomie scientifique? Et croyant avoir apaisé sa conscience, l'on cherche tout de nouveau à faire accepter, comme la simplicité évangélique primitive, les résultats les plus complexes, les plus hasardés de tout le développement métaphysique auquel l'Evangile a servi de prétexte. N'objectez pas que ce christianisme a toujours moins de prise sur les contemporains, on vous répondra que l'affaire du monde est réglée; il est condamné à périr dans les ténèbres. Pour peu que vous y teniez, on est en mesure d'établir, au moyen de prophéties plus ou moins claires, que c'est là le dernier mot de l'Evangile de Celui qui a déclaré être venu non pour faire périr les hommes, mais pour les sauver.

M. Stapfer n'est pas de ces croyants apocryphes; il appartient au petit troupeau des vrais croyants qui, malgré les défections, les tiédeurs de l'heure présente, s'obstinent à ne pas désespérer de l'avenir. Acceptant sans réserve le spiritualisme chrétien, il ne craint pas d'en examiner les titres et les origines historiques. Sans doute son livre ne nous arrachera pas au marasme du moment présent, mais il préparera bien des gens à comprendre les problèmes qui se posent et qu'on s'obstine à laisser ignorer aux fidèles de peur d'ébranler leur foi. « Ai-je besoin d'insister, se demande l'auteur, sur le puissant intérêt d'une étude de la société au sein de laquelle Jésus a grandi et vécu. » Sans doute, il faut insister!

M. Stapfer, du reste, fait mieux : il fait revivre sous nos yeux cette société primitive qui fut le berceau du christianisme. Quiconque aura lu son ouvrage avec quelque attention, ne pourra manquer de se livrer à de graves réflexions. Bien des préjugés se dissiperont : on désirera comprendre un peu mieux et l'on sera mis en position de le faire. C'est grâce à des publications de ce genre qu'on peut espérer la formation d'un public capable de saisir un jour les questions qui s'agitent à l'heure présente dans le vide, si tant est qu'elles s'agitent.

On sait que le plus grand obstacle qui empêche tout essor de la théologie, c'est l'idée traditionnelle qui voit dans la Bible une autorité dogmatique, condamnant tous les docteurs chrétiens au simple rôle d'exégètes, de commentateurs et d'apologètes privés de toute originalité. Notre auteur établit que cette question du canon, qu'on voudrait croire fermée sans retour, ne se posait pas même du temps de Jésus. « Tout ce que le judaïsme, lisons-nous, avait conservé de son passé, tout ce qui se présentait au nom d'un des grands hommes d'autrefois était divin, mais le mode d'inspiration n'était point défini et surtout le code sacré n'était point exclusif d'autres recueils, d'autres livres qui pensaient, eux aussi, venir de Dieu. Aussi l'idée moderne d'un canon fermé, arrêté, définitif, n'existait certainement pas au premier siècle. Le livre d'Hénoch, qui n'a jamais fait partie d'aucun recueil sacré, jouissait sans aucun doute d'une bien grande autorité au temps de Jésus-Christ. Le livre de Daniel aussi, mais ce n'était pas parce qu'il faisait partie du recueil biblique. C'était parce qu'il venait d'un des plus grands prophètes de l'exil et renfermait les révélations les plus surprenantes. Tout ouvrage qui n'avait pas été inséré dans les deux premiers volumes, la loi ou les prophètes, était jugé en soi, apprécié d'après son auteur ou d'après le nom de son auteur ; et c'est ainsi que se formait le troisième recueil. On y fit entrer Daniel, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques. On en bannit le livre d'Hénoch, l'Ecclésiastique, les Macchabées, etc. Ces deux derniers ouvrages furent, au contraire, acceptés par les juifs d'Alexandrie, mais, acceptés ou non en Palestine, ils y passaient certainement pour Ecriture sainte. La Mischna, en citant n'importe quel livre sacré dit toujours : *Comme il est écrit* ou : *il dit*, il *est dit ; voici ce qu'il dit*. Des

formes semblables sont fréquentes dans le Nouveau Testament; elles reviennent en particulier sous la plume de l'auteur de l'épître aux Hébreux, et partout se retrouve la conviction indiscutable et indiscutée que Dieu est *Auctor primarius* de toute Ecriture sainte quelle qu'elle soit.

La question du canon si intéressante, si curieuse plus tard, ne se posait donc même pas au temps de Jésus-Christ. De là, les divergences que nous offrent nos sources lorsqu'elles traitent des livres saints. Joseph parle de vingt-deux livres sacrés, « cinq de Moïse, treize des prophètes et quatre d'hymnes et de préceptes utiles à la vie. »

La vérité est qu'il n'y avait point de canon fixe, et chacun dressait la liste d'écrits sacrés qui lui semblait la meilleure. Nous en trouvons dans un des Talmuds une bien particulière ; on n'y compte que huit livres des prophètes : Josué, Juges, Samuel, les Rois, Jérémie, Ezéchiel, Esaïe et ensuite les douze petits prophètes en un seul livre...

... On doutait de l'existence du personnage de Job ; et le livre qui porte ce nom n'était plus, aux yeux de plusieurs rabbins, qu'une fiction poétique. Quant aux livres des chroniques, ils passaient pour assez modernes.... Le Cantique ne fut reçu que lorsqu'on se décida à l'expliquer allégoriquement et alors Rabbi Aquiba put s'écrier : « Tous les hagiographes sont saints, mais le Cantique des cantiques est archisaint. » Il n'est pas probable que cet écrit fût déjà allégorisé pendant la vie de Jésus-Christ. »

La même hésitation se manifesta quand il fut question d'arrêter le recueil du Nouveau Testament. « Les écrits des premiers chrétiens, des témoins de la vie de Jésus, apôtres ou compagnons d'apôtres, prirent de bonne heure une très grande valeur dans l'Eglise chrétienne. La tradition orale, d'abord puissante, se perdait et devenait incertaine. Les communautés avaient pris l'habitude de lire les livres des apôtres au culte public et les plaçaient sur le même rang que le code sacré des Juifs, connu sous le nom d'Ancien Testament, et que leur avait transmis la synagogue. On donnait différents noms à cette collection de documents. Peu à peu, celui de Nouveau Testament fut employé et généralement adopté. Chaque Eglise avait le sien et il pouvait différer des autres, celle-ci

acceptait tels livres et rejetait tels autres, celle-là faisait le contraire. Enfin, au IVe siècle, le choix définitif fut fait. »

Voilà certes, des renseignements bien propres à modifier les idées régnantes sur ces matières. Faute de tenir compte de l'histoire, on prête à l'Ecriture ses propres vues, tout en se piquant d'en respecter l'autorité plus que personne.

Le dogmatisme n'est pas seul à aveugler ceux qui se tiennent pour particulièrement clairvoyants. Un certain puritanisme littéraire, qui consiste à prêter aux anciens nos méthodes et nos scrupules, empêche de rien comprendre à l'histoire du passé. Ici encore M. Stapfer rappelle des faits de nature à concilier les tendances critiques les plus opposées. « L'origine des oracles sybillins, dit notre auteur, est des plus bizarres. L'auteur (juif) fait parler la sybille païenne, il lui fait prédire la grandeur future du peuple élu. Les Juifs qui se faisaient des faux en littérature une assez singulière idée, usaient de ce procédé pour convertir les païens. Ils leur apportaient ces prétendus oracles, et les faisant passer pour authentiques, leur disaient : voilà ce qu'ont écrit vos auteurs, vous voyez qu'ils nous rendent justice, vous devez donc vous convertir à notre religion ; vos prophétesses elles-mêmes rendent hommage à sa vérité et à son origine divine. Nous ne savons si ce pieux stratagème réussissait ; il est probable que oui, et plus d'un prosélyte a dû être gagné au judaïsme par cette supercherie. Les chrétiens ne se firent non plus aucun scrupule d'employer ce mode de propagande et ils répandaient, sous le nom de la sybille, des poésies fabriquées par eux qui engageaient les païens à se convertir au christianisme. Athénagore, Justin, Clément d'Alexandrie et surtout Lactance, ont cru très fermement à l'authenticité de ces prétendus oracles, et ils s'en servaient pour montrer aux païens que le christianisme avait été prédit par les prophétesses païennes. »

Après avoir signalé les diverses apocalypses en vogue à cette époque, M. Stapfer montre la portée de ces écrits et la façon de les composer. Ils prouvent « qu'il existait chez les Juifs du premier siècle, à côté de scribes ne pensant qu'à la loi, des hommes plus indépendants, uniquement préoccupés de l'avenir et fabriquant des prophéties placées ensuite par eux sous le patronage et la protection des héros du passé. Il est probable que ces livres s'écrivaient

dans l'ombre, en dehors du monde officiel. L'auteur se cachait pour lancer son ouvrage; après sa publication, il gardait encore l'incognito et, la crédulité aidant, quelques années suffisaient pour que le livre passât pour authentique et fît fortune. Quant à son écrivain, tout faussaire qu'il était, sa conscience le laissait fort tranquille. Il avait le sentiment très net d'avoir rendu service à son peuple, en lui rappelant ses destinées prochaines, et ne se reprochait absolument rien, car il était convaincu de n'avoir placé dans la bouche de son héros que des vérités essentielles à dire, et qu'il aurait volontiers dites s'il avait écrit des prophéties. Peut-être même voyait-il dans son incognito un désintéressement méritoire? Il ne songeait pas à lui, à la gloire personnelle, il ne songeait qu'à son peuple, à ses glorieuses destinées, à Jéhovah dont il servait la cause. Pour lui, il s'effaçait entièrement. Il prêchait ce qu'Hénoch, Moïse, Salomon, Esdras auraient certainement dit, avaient dit, peut-être, il ressuscitait un passé sublime, il reprenait les grandes traditions prophétiques, il était à sa manière un héros et un continuateur de l'œuvre commencée par les croyants des anciens âges. »

Ce n'est pas seulement quant à la composition des écrits sacrés qu'il importe de rompre avec la fiction et de revenir franchement à l'histoire. La conception même de la personne du Sauveur a été profondément affectée par cette tendance à méconnaître les droits imprescriptibles du facteur humain. La chrétienté est demeurée docète, c'est-à-dire qu'elle a sacrifié la vraie humanité de Christ, en dépit des anathèmes de saint Jean proclamant antéchrist quiconque nie la réelle et complète humanité de Jésus.

Encore ici M. Stapfer rétablit l'équilibre au nom de l'histoire. Il montre que Jésus a été un homme comme chacun de nous, traversant toutes les phases d'un développement normal. « Les croyants, dit-il, se représentent d'ordinaire Jésus comme sachant parfaitement dès le début de son ministère ce qu'il était et ce qu'il venait faire au monde. Son plan aurait été arrêté d'avance et il l'aurait exécuté lentement; il aurait su dès le premier jour qu'il mourrait crucifié et s'il n'a pas fait, avant la dernière année, la moindre allusion à la croix, son silence était voulu, calculé, intentionnel. Il faisait partie de son plan. Eh bien! nous ne pouvons le

croire. Ce Jésus qui calcule, qui ne dit pas tout ce qu'il sait, ne nous semble conforme ni à la vérité morale, ni à la vérité historique; nous prenons au sérieux l'humanité de Christ et nous pensons que Jésus s'est développé comme le plus humble des hommes : la volonté de son Père ne lui est apparue que peu à peu et s'il n'a point parlé dès le début de sa mort sanglante, c'est parce qu'il l'ignorait encore. Son idée messianique purement spirituelle, si originale, si étrange, a grandi en lui peu à peu, lentement. Il ne l'a certainement pas conquise immédiatement tout entière. La lutte fut longue, au contraire, et douloureuse. »

Voilà un fait incontestable, — d'ailleurs proclamé par la théologie réformée du XVIe siècle, — avec lequel il faut compter si l'on veut être en mesure d'aborder le problème christologique.

Etabli sur cette base historique, M. Stapfer s'étudie à faire le départ entre ce que Jésus a emprunté à ses contemporains et ce qu'il a apporté lui-même de vraiment original et de nouveau. Passant en revue, par exemple, les demandes de l'*Oraison dominicale* il fait voir qu'elles répondent toutes aux exigences de la théologie juive du premier siècle. « Il n'est presque pas une de ces requêtes, dit-il, dont l'équivalent ne se trouve dans les Talmuds. »

L'enseignement de Jésus ressemble donc incontestablement à celui de ses contemporains. Nous renvoyons au chapitre sur les Esséniens où l'auteur montre que Jésus leur a fait divers emprunts tout en combattant ouvertement leur idée fondamentale, la purification devant Dieu obtenue par des pratiques extérieures. « L'exégèse de Jésus est parfois la même que celle de ses contemporains, par exemple, lorsqu'il veut prouver que la résurrection des morts est dans le Pentateuque. (Math. XXII, 31 et suivant et parallèle.) Il a certainement partagé sur les démons et les mauvais esprits les idées de son peuple. Pour quiconque lit les Evangiles sans parti pris c'est une question de bonne foi. Enfin il est resté juif toute sa vie; il ne nous est pas dit qu'il ait jamais renoncé au culte de la synagogue, et la veille de sa mort il célébrait encore la Pâque avec ses disciples.

En vue de pouvoir nier plus aisément la résurrection de Jésus-Christ, on a quelquefois prétendu que cette idée d'une résurrec-

tion était étrangère aux contemporains du Seigneur. M. Stapfer rappelle que les Pharisiens l'avaient formulée sous les Macchabées. « Leur but était, dit-il, de rassurer la foi des croyants, dont plusieurs tombaient les armes à la main sur les champs de bataille pour la sainte cause de Jéhovah sans avoir reçu leur récompense. Ils enseignèrent alors que leurs corps ressusciteraient. Il ne s'agissait nullement pour eux d'une survivance de l'âme, partie immatérielle de l'être humain, ni même d'un corps *spirituel* comme l'enseignera plus tard saint Paul, mais d'un retour à la vie de la chair même qui avait vécu. » Voici un curieux passage qui nous le montre : « Hadrien interroge R. Josua, fils d'Hananiah : « D'où l'homme revit-il dans l'éternité ? » Et il répondit : « La résurrection commence par l'épine du dos. » Et il dit : « Démontre-le-moi ? » Alors il prit un petit os de l'épine du dos et le mit dans l'eau et il ne fut pas dissout ; dans le feu et il ne fut pas brûlé ; il le soumit à la meule et il ne fut pas broyé ; il le plaça dans une forge et le soumit au marteau. L'enclume se fendit et le marteau se brisa. » Comment ce merveilleux petit os ne rappellerait-il pas l'infiniment petit, l'atome insécable qui, d'après certains modernes, doit être le trait d'union, entre le corps actuel et le corps spirituel dont il serait en quelque sorte le germe ?

Mais revenons à la personne du Sauveur. Que lui reste-t-il donc d'original après tant d'emprunts de tout genre, faits à ses contemporains. « Un mot, dit l'auteur, résume notre pensée sur l'enseignement de Jésus : il a été une *réaction*, une réaction spiritualiste et universaliste contre le formalisme et le particularisme du peuple juif. Poussés à leurs extrêmes conséquences, ils ont provoqué chez un des enfants de ce peuple cette sublime protestation qui s'appelle l'Evangile.... Il y eut dans l'enseignement de Jésus deux idées entièrement nouvelles et, à nos yeux, d'une incontestable originalité. L'enseignement rabbinique de ses contemporains, tel que nous l'avons exposé dans les chapitres qui précèdent, se résumait, nous venons de le rappeler, en ces deux mots : pratiquez toute la loi et attendez le Messie, roi de la terre. Jésus a répondu : « Vous serez sauvés par la foi et je suis le Messie qui doit mourir crucifié. » Il a rejeté la pratique des œuvres qui justifient et l'attente d'un messianisme terrestre et les a remplacées par la prédication

de la justification par la foi et par celle d'un messianisme purement spirituel dont il est, lui, le héros. Ces deux doctrines résument, nous le croyons, tout l'Evangile. »

On sait quelle a été la fortune de ces deux doctrines. Reprise par saint Paul, la prédication de la justification par la foi disparaît de l'Eglise après lui, pour ne reparaître qu'avec Luther, en attendant que ses disciples l'altèrent de nouveau en la séparant de la sanctification pour en faire une formule intellectuelle, agissant *ex opere operato*. Les destinées du messianisme spirituel sont plus étranges encore. Rome a substitué une théocratie extérieure, un nouveau judaïsme, le messianisme répudié par Jésus, à l'œuvre spirituelle du Maître. Les protestants eux-mêmes n'ont jamais rompu complètement avec l'idée d'un messianisme extérieur. Dans toutes les époques critiques de leur histoire n'ont-ils pas rêvé d'un règne visible de Jésus-Christ revenant sur cette terre pour faire marcher de nouveau par la vue ses disciples lassés de le suivre sur la voie de la foi? Aujourd'hui encore ne nous promet-on pas un retour visible du Seigneur pour couper court, par un grand coup de théâtre, aux difficultés de tout genre au milieu desquelles nous nous débattons? Et malgré tous les progrès de l'exégèse, de la théologie biblique, il ne se trouve pas des hommes pour répudier ce judaïsme! Que de docteurs bien instruits auxquels il faudrait enseigner l'a, b, c de l'Evangile!

Ah! certes, les ouvrages comme celui de M. Stapfer sont d'une opportunité incontestable; ils réduisent à leur juste valeur certaines prétentions, en substituant le point de vue de l'histoire vraie à tant de fictions de tout genre. En lisant ces pages sobres et sans prétention on apprend à discerner les vrais disciples de Jésus-Christ d'avec les héritiers directs des Pharisiens, des Sadducéens, voire même des Esséniens qui font revivre à l'envi toutes les conceptions juives au sein de notre chrétienté défaillante. Oui défaillante parce qu'elle a versé le vin nouveau et généreux de l'Evangile dans les vieux vaisseaux du judaïsme. Rien de plus troublant que le contraste saisissant entre le christianisme idéal et le christianisme empirique, entre ce que Jésus a voulu et ce que ses disciples ont fait de la bonne nonvelle. Aujourd'hui, comme au temps du Maître, les spiritualistes sont suspects. Mais trêve de

préoccupations pénibles et tristes. Nous préférons finir en transcrivant les dernières paroles par lesquelles l'auteur prend congé de ses lecteurs et résume sa pensée. Elles ont un accent de fermeté, d'assurance et de foi qu'il est bon d'entendre aujourd'hui où moins que jamais on se presse sous l'étendard du spiritualisme chrétien. Ajoutons avant de finir que nous n'avons fait que glaner à la hâte dans le riche volume de M. Stapfer. Quiconque l'étudiera y trouvera d'abondants renseignements de nature à fortifier sa foi en l'éclairant. S'il restait encore des laïques éclairés s'intéressant à la théologie c'est à eux surtout qu'il faudrait en recommander l'étude attentive.

« Personne, dit M. Stapfer, n'a été moins de son temps que Jésus ; personne n'a moins subi l'influence de son milieu ; personne n'a été plus affranchi de préjugés, et plus indépendant que lui.

» Où donc a-t-il puisé le principe de cette réaction spiritualiste et universaliste? Avant tout auprès de Jean-Baptiste, auquel d'ordinaire on ne rend pas assez justice. Son œuvre de précurseur a été immense, et nul ne saura jamais quelle influence il exerça sur Jésus ; les documents nous font entièrement défaut. La lecture de l'Ancien Testament dut aussi révéler Jésus à lui-même ; il semble avoir étudié de préférence les Psaumes, ainsi que les prophètes Esaïe et Jérémie ; il découvrit sans doute la notion du Messie souffrant dans le chapitre LIII d'Esaïe, mieux compris par lui que par ses contemporains. Mais surtout il puisa ses idées nouvelles dans sa conscience, et il les trouva dans ses longues heures de combat avec son Père ; il y eut chez lui inspiration. Jésus a été dans ce sens un inspiré, et nous sommes logiquement amené à dire que la véritable nouveauté au premier siècle ne fut pas tant la parole de Jésus que Jésus lui-même. L'apparition de cet homme, son enseignement, ses actes, sa vie entière est un miracle. Si cette vie n'est pas un « signe » pour employer les mots de l'Evangile, le signe auquel on peut reconnaître une révélation de Dieu, une communication de Dieu aux hommes, alors nous n'avons aucun moyen de reconnaître de telles communications.

» Le problème des origines du christianisme n'est donc pas insoluble ; Dieu nous a donné assez de lumière pour le résoudre. Notre raison est vaincue et convaincue, et nous nous sentons

monter au cœur un amour profond pour Celui qui a ainsi vécu et ainsi souffert, pour cet homme dont l'héroïsme moral se résume d'un mot : « Ne boirai-je pas la coupe que le Père m'a donnée à « boire ? » pour cet ouvrier, ce charpentier qui a conçu seul, au milieu d'un monde hostile, l'idée d'un salut universel a remplir par une œuvre purement spirituelle ; certain d'avance de succomber dans la lutte, de mourir pour sa foi et qui n'était pas même soutenu dans sa tâche par l'approbation de ses disciples puisqu'ils ne le comprenaient pas, mais seulement par l'approbation de sa conscience et par celle de son Dieu. C'est ainsi que Jésus a sauvé l'avenir religieux de l'humanité. M. Renan a terminé sa *Vie de Jésus* en disant : — « Il ne sera pas surpassé ; entre les fils des » hommes, il n'en est pas né de plus grand que Jésus. » Cette parole-là est une des plus chrétiennes qui aient jamais été écrites au monde. Pour en finir avec le christianisme, pour que cette religion eût fait son temps, il faudrait précisément que Jésus fût dépassé, il faudrait qu'il naquît un homme plus grand que lui, or cela n'arrivera jamais. Voilà pourquoi nous affirmons, nous chrétiens, que le christianisme est éternel, que le christianisme est la vérité. »

Gregory. — Prolégomènes a la VIIIe édition du Nouveau Testament grec de Tischendorf [1].

Dans son important article sur le texte du Nouveau Testament (Encyclopédie de Herzog, 2e édition, t. II), M. Oscar de Gebhardt disait en 1877 : « C'est une dispensation vraiment tragique et une perte irréparable pour la science, qu'il n'ait été donné ni à Tischendorf ni à Tregelles de couronner l'œuvre laborieuse de leur vie : ils nous ont laissé sans prolégomènes, l'un son *editio octava critica maior*, l'autre son *greek New Testament.* » Et deux pages plus loin : « Que l'*editio VIII. critica maior*, parue dans les années 1864-1872,

[1] *Novum Testamentum graece* ad antiquissimos testes denuo recensuit, apparatum criticum apposuit Const. Tischendorf. Editio octava critica maior. Volumen III : *Prolegomena* scripsit Casparus Renatus Gregory, additis curis Ezrae Abbot. *Pars prior.* — Leipzig, J. C. Hinrichs, 1884. VI et 440 pag. in-8. Prix : 10 marcs.

soit privée de prolégomènes justificatifs et explicatifs est d'autant plus regrettable que le texte de cette édition ne diffère pas en moins de 3369 passages de celui de la VIIe édition, de 1859. Cette différence surprenante ne trouve pas sa seule explication dans le fait que l'*apparatus* critique s'est extraordinairement enrichi, en particulier par suite de la découverte du *codex sinaiticus*. Elle s'explique surtout, comme Tischendorf lui-même l'a donné à entendre, par le principe suivi dans l'établissement du texte, principe consistant à subordonner d'une manière conséquente le jugement subjectif à l'autorité objective représentée par les témoignages les plus anciens... c'est-à-dire, en définitive, par le *Cod. Sin.* que Tischendorf plaçait encore au dessus du *Cod. Vat.* »

Ces Prolégomènes que la maladie et la mort empêchèrent Tischendorf d'élaborer, et qui devaient former le troisième volume de la VIIIe édition critique majeure, M. le Dr Gaspard-René Gregory s'est chargé de les rédiger. La *première partie* de cette œuvre de science et de dévouement, entreprise en 1876 et dont les premières feuilles ont quitté la presse dès 1881, a paru dans le cours de la présente année. Elle forme un beau volume de plus de 400 pages, tandis que les Prolégomènes de la VIIe édition n'en comptaient que 278. Voici un aperçu de son contenu :

Un premier chapitre : *De Tischendorfio*, offre une courte notice biographique du célèbre critique, ainsi qu'une liste chronologique de ses nombreuses publications, y compris les articles de revues et de journaux. — Les chapitres II et III traitent *de apparatu critico* et des lois à observer dans la constitution du texte. — Le chapitre IV s'occupe de la partie *grammaticale* de la critique du texte : orthographe (accents, esprits, ponctuation), forme des noms et des verbes, syntaxe, mots composés, etc. — Sous le titre : *De textus forma*, le chap. V parle de l'ordre des livres, de la division en chapitres et des versets. — Cent cinquante pages sont consacrées, au chapitre VI, à l'*histoire* du texte, en commençant par les *recensions* antiques. Quant aux *éditions* imprimées, l'auteur les divise en quatre sections : 1° de l'édition d'Alcala à celle de Fell (1514-1675) ; 2° de celle de Mill à celle de Scholz (1707-1830) ; 3° de celle de Lachmann à celle de Westcott-Hort (1831-1881) ; 4° celles de Tischendorf (1841-1872). Un appendice important,

pages 287-334, renferme une *collation* critique des textes de Tregelles et de Westcott-Hort (dont les leçons n'avaient pas encore pu trouver place dans l'*apparatus* de Tischendorf) avec la VIIIe édition de ce dernier. — Enfin le chapitre VII passe en revue les *manuscrits en lettres onciales* des évangiles, des actes et épîtres catholiques, des épîtres de Paul et de l'Apocalypse, en indiquant successivement le signalement paléographique, le contenu et l'histoire de chaque manuscrit.

La seconde moitié de l'ouvrage, traitant des manuscrits en lettres *minuscules*, des anciennes *versions* orientales et occidentales, des citations renfermées dans les *écrivains ecclésiastiques*, est déjà en grande partie composée. Mais elle ne paraîtra que plus tard, afin de laisser à M. Gregory le temps d'examiner *proprio visu* un certain nombre de manuscrits et d'en compléter la description exacte.

En attendant que ce complément soit prêt à voir le jour, on accueillera avec reconnaissance la première partie de ce travail considérable. Sans doute, il ne remplace pas à tous égards ce que Tischendorf, s'il eût vécu, aurait pu nous donner. Cependant une critique impartiale ne le jugera pas indigne de prendre place à la suite de la dernière œuvre du fécond théologien de Leipzig. De Tischendorf lui-même, M. Gregory n'a reproduit dans ce volume qu'un certain nombre de pages relatives à l'*apparatus criticus* et aux lois réglant la constitution du texte (chapitres II et III), ainsi qu'au côté grammatical de la critique du texte (chapitre IV *passim*). Ces pages sont tirées des prolégomènes de la *septième* édition majeure (1859). D'autre part, un homme des plus compétents en ces matières, le professeur Ezra Abbot de Cambridge (Massachusets) a prêté son concours à M. Gregory. C'est à lui que sont dus, entre autres, de nombreux renseignements sur des détails d'orthographe (première partie du chapitre IV) et sur les anciennes divisions du texte, en particulier un *excursus* sur la division actuelle en versets (chap. V). — N'est-ce pas un « signe des temps » que le volume qui devait couronner l'œuvre de la vie d'un savant *allemand*, se trouve confié aux soins de mains *anglo-saxonnes?*

A propos de la division actuelle du texte en chapitres, les prolégomènes (pag. 164 sqq.) se prononcent contre la tradition qui

attribue cette division au dominicain Hugues de Saint-Cher († 1265) et donnent la préférence à l'opinion qui en fait honneur à Etienne Langton, archevêque de Cantorbéry († 1228) qui étudia à Paris et y professa pendant quelques années. Il ne sera pas inutile de rappeler que dans un savant article sur « les essais qui ont été faits à Paris au XIIIe siècle pour corriger le texte de la vulgate, » publié ici même (janvier 1883), M. Sam. Berger a traité cette question et qu'il a pareillement révoqué en doute la tradition relative à Hugues de Saint-Cher. « Il semble difficile, dit-il, de lui en conserver la paternité, car le correcteur dominicain n'a fait aucun changement, pas le moindre, à la division des chapitres de la « Bible de l'Université », et celle-ci est presque absolument identique à la capitulation actuelle de la Vulgate et à celle de toutes nos Bibles modernes... Avant la revision de l'université la discorde était dans le camp alcuinien. La division de toute la Bible en chapitres à peu près égaux, telle qu'elle a été introduite par l'université, était un besoin du temps et a rendu des services. »

Quant à notre division vulgaire en *versets*, qui se rencontre pour la première fois dans l'édition gréco-latine de Rob. Estienne de 1551, puis dans le Nouveau Testament français de 1552 et dans la Bible française de 1553, le prof. Abbot constate qu'elle n'est pas exactement la même dans toutes les éditions. C'est ainsi que les éditions de Bèze diffèrent assez fréquemment, sous ce rapport, de l'édition stéphanienne de 1551 qui doit être considérée comme servant de norme. Il en est de même de certaines traductions du XVIe siècle. Le savant américain a pris la peine de comparer à ce point de vue la dite édition de 1551 avec celle d'Elzévir de l'an 1633 (le soi-disant « texte reçu ») et avec la VIIIe critique majeure de Tischendorf, et d'ajouter à cette collation les variantes d'environ cinquante autres éditions importantes et d'un petit nombre de versions. (Pages 171-182.) Cet exemple suffit pour donner une idée des soins minutieux que les auteurs de ces prolégomènes ont voués à l'étude du texte du N. T.

CONTRIBUTIONS BERNOISES A L'HISTOIRE DES ÉGLISES DE LA RÉFORME EN SUISSE. — E. BLÖSCH : LA RÉFORME D'AVANT LA RÉFORMATION A BERNE.

Nous rapprochons dans cette annonce deux publications, relatives à l'histoire de la Réformation, qui ont vu le jour à Berne. Elles se rapportent en première ligne à la Réforme en Suisse, spécialement dans le territoire bernois, mais l'intérêt en dépasse de beaucoup ce cercle limité. Même les lecteurs que l'histoire locale de Berne et des autres cantons réformés ne touche qu'indirectement, trouveront dans ces travaux bien des choses de nature à éveiller leur attention, à les instruire et à les faire réfléchir. A côté, ou plutôt au-dessus des faits historiques qui y sont relatés, des documents communiqués ou remis au jour, il y a les principes qui dominent les faits et en expliquent l'enchaînement, les idées et les points de vue généraux qui se traduisent dans les documents. Ajoutez à cela l'esprit historique et religieux, l'esprit vraiment protestant dont les auteurs de ces études se montrent animés.

Les CONTRIBUTIONS BERNOISES [1] sont d'un contenu riche et varié. Publiées à l'occasion du double jubilé de Luther et Zwingli par M. le professeur Nippold, au moment où ce savant historien se disposait à échanger sa chaire de Berne contre celle d'Iéna, elles attestent à la fois combien son enseignement académique dans la capitale du plus grand des cantons suisses a été fructueux et stimulant, et avec quel intérêt, non seulement d'esprit mais de cœur, il s'est familiarisé avec le caractère et l'histoire du pays où s'est déployée, pendant plus de douze ans, son infatigable activité. En même temps ce recueil est une nouvelle preuve de la belle somme de capacités et de talents, d'esprit scientifique et d'amour de l'étude, que recèle dans son sein le corps pastoral bernois.

Nous ne pouvons songer à reproduire ici, même en abrégé, le contenu des contributions fournies par MM. les pasteurs Paul Flückiger, Max Billeter, Gottfr. Strasser, Herm. Kasser, Sal.

[1] *Berner Beiträge zur Geschichte der schweizerischen Reformationskirchen.* — Bern, K. J. Wyss, 1884. XII et 451 pages.

Hubler et Harald Marthaler. Nous devons, bien à regret, nous borner à en indiquer les sujets et à les caractériser d'une manière sommaire.

Les trois premières ont plus particulièrement trait à l'âge même de la Réforme. Cette série s'ouvre dignement par une étude approfondie sur *Zwingli et ses relations avec Berne :* jusqu'à son arrivée à Zurich, de là à la Dispute de Berne, enfin pendant les deux guerres de Kappel. On remarquera surtout, dans cette dernière partie, l'appréciation sobre et impartiale de la politique des seigneurs de Berne, d'une part, de la ligne de conduite du réformateur zuricois, de l'autre. Parlant de la rivalité des deux villes : « Plus, dit M. Flückiger (pag. 71), on examine de près la politique de ces deux Etats, plus on est frappé du contraste qui existait entre eux. Berne aspirait à fonder dans les Alpes une grande république centrale, au cœur de l'Europe. Zwingli, de son côté, aurait voulu unir par une grandiose coalition tous les protestants depuis la mer du Nord jusqu'au pied des Alpes. En réalité, quelque paradoxale que paraisse cette affirmation, les adversaires en présence, dans la seconde guerre de Kappel, n'étaient pas tant les catholiques et les Zuricois, que les deux grandes idées politiques dont nous venons de parler. Le résultat de cette guerre fut, sinon de rendre impossible la réalisation de ces deux buts, du moins de la renvoyer à des temps indéfinis ; à vrai dire, ils attendent encore aujourd'hui leur accomplissement. Berne, au reste, fut bien obligée dans la suite de se prêter à ce qu'elle s'était donné tant de peine à éviter, savoir à un règlement de compte sévère avec le papisme suisse, tel qu'il eut lieu dans les deux guerres de Vilmergue. » Il était bon qu'un écrivain bernois, armé de toutes les pièces de conviction et animé d'un esprit de justice historique, rétablît la vérité des faits contre cet autre bernois, M. Lüthi, qui naguère, dans un écrit intitulé : *La politique bernoise dans les guerres de Kappel*, avait essayé de faire de Zwingli le loup de la fable, des cinq cantons catholiques l'agneau, et de Berne l'onde troublée par le loup.

Des deux études suivantes l'une, après une introduction historique sur l'Eglise réformée bernoise pendant sa première période, de 1528 à 1532, s'occupe en détail du *Synode de Berne de l'an*

1532. On y trouvera une analyse raisonnée du document admirable et trop peu connu qui fut le « produit littéraire » de ce synode, et une appréciation en somme exacte des principes moraux, dogmatiques et pratiques (« pastorale Grundsätze »), professés par la vénérable assemblée, sous l'heureuse influence de Wolfgang Capito. — L'autre étude, fort bien écrite, est consacrée à l'histoire de l'*Anabaptisme suisse à l'époque de la Réformation*, d'abord à Zurich, puis dans les autres cantons : Saint-Gall et Appenzell, Grisons. Bâle, Berne, jusqu'à la dispute de Zofingue (juillet 1532). L'auteur, M. Strasser, ne s'est pas livré à des recherches nouvelles dans ce domaine encore incomplètement exploré, mais il a su résumer et grouper d'une manière vivante et lumineuse les résultats déjà acquis, ceux en particulier qu'on doit, sur l'anabaptisme à Zurich, aux travaux de M. Emile Egli[1]. Dans un appendice de quelques pages il nous raconte l'histoire des anabaptistes de sa commune d'origine (Langnau) au XIXe siècle.

A ces travaux relatifs aux origines de la Réforme fait suite un récit dramatique de la *contre-réformation dans l'ancien évêché de Bâle*, sous l'évêque Jacob-Christophe Blarer de Wartensee (1575-1608). Nous assistons à la destruction du protestantisme dans les districts septentrionaux de Laufon et de Birseck , alliés de la ville de Bâle, et ensuite à la résistance que les autres parties de l'évêché, savoir Bienne et son territoire, y compris l'Erguel (val de Saint-Imier), ainsi que la Prévôté (val de Moutier), alliées de Berne, opposèrent à la réaction catholique.

Avec les deux dernières « contributions » nous sortons du siècle de la Réforme, sans sortir de l'histoire des Eglises de la Réforme, sans même quitter, à le bien prendre, la sphère d'action de l'esprit d'un Zwingli. M. Hubler raconte, essentiellement à l'aide des archives de Berne et de Zurich, *les efforts de John Durie* (Duræus) *en vue de l'union* entre réformés et luthériens. Il n'a pas de peine à éveiller notre sympathie pour les nobles aspirations, l'infatigable activité et les cruels déboires de cet apôtre de l'alliance évangélique au XVIIe siècle. Mais du même coup il fait surgir devant

[1] *Die zürcher Wiedertäufer zur Reformationszeit*, 1878. — M. Nippold nous apprend (pag. 442) qu'un professeur de Louisville, M. Whitsitt, prépare une histoire générale de l'anabaptisme.

notre esprit cette question bien digne d'être sérieusement méditée : Comment a-t-il pu se faire que les mêmes hommes qui, en Suisse, en particulier à Berne, s'étaient montrés si favorables aux vues iréniques de Durie, en soient venus peu après à patronner cette *formula consensus* qui devait rendre irrémédiable la rupture entre luthériens et réformés ?

M. Marthaler, enfin, consacre une notice plus courte à *Amyraut comme moraliste*. Il s'agit essentiellement, on le comprend, de la « morale chrestienne » du fameux théologien de Saumur, de cette œuvre magistrale qui a fait bien moins de bruit, en son temps, que les thèses dogmatiques du même auteur, mais qui est d'une valeur bien plus durable. C'est à l'un des vétérans de notre théologie réformée suisse, qui célébrait naguère ses noces d'or avec sa chaire professorale à Zurich, c'est à Alexandre Schweizer en tout premier lieu que revient le mérite d'avoir remis en honneur le grand moraliste français. En analysant la « morale chrestienne, à Monsieur de Villarnoul, » et en essayant de marquer la place qui lui revient dans l'histoire de la morale réformée, le jeune pasteur bernois n'a fait que marcher sur les traces du vénérable doyen d'âge de la faculté de Zurich.

M. Nippold a fait suivre ces six travaux de deux contributions émanées de sa plume savante et agile. La première est une conférence sur *la vie de Jésus au moyen âge*. Cette étude, très instructive, et j'ajoute : très édifiante en son genre, semble déplacée dans ce volume. A qui s'étonnerait de l'y rencontrer, l'auteur a pris soin de répondre dans sa préface. (Pag. VIII et IX.) Une des idées ou plutôt des convictions qui lui sont le plus chères, c'est que les Eglises de la Réformation, de cette Réformation qui a revendiqué les droits de l'*individualisme* chrétien, ne sauraient se passer du facteur idéal de la *catholicité*. Or, il était dans la nature des travaux précédents, vu leur but tout à fait spécial, de ne pouvoir faire entrer en ligne de compte l'importance et la raison d'être permanente de l'idéal catholique. Cette lacune il fallait la combler, afin qu'il fût bien entendu que ces contributions à la fête du centenaire de Luther et de Zwingli ne s'inspiraient pas d'un confessionalisme borné. Le meilleur moyen de le faire, c'était de joindre à ces études historiques un travail se rapportant à l'une des plus

belles faces du moyen âge. C'était rendre témoignage, en même temps, aux excellents rapports qui se sont établis entre les deux facultés théologiques de Berne, la faculté protestante et cette faculté catholique, de création récente, qui est née du retour à l'une des pensées fondamentales de la vieille politique bernoise : ne pas sacrifier le lien fédéral à des divergences de l'ordre religieux et ecclésiastique.

Le volume se termine par un *appendice littéraire*, servant à compléter les études précédentes, surtout au point de vue de la littérature relative à chacun des sujets traités. M. Nippold y donne des preuves brillantes de sa vaste érudition. Il a profité de l'occasion pour rendre hommage aux services rendus, depuis une quarantaine d'années, à la science historique par des savants bernois, spécialement en ce qui concerne l'histoire de l'Eglise. Ceux qui s'occupent de ces études lui sauront gré de son énumération détaillée des titres de ces travaux, qui consistent, la plupart, en des monographies dispersées et ensevelies dans des publications trop peu connues au dehors.

* * *

La plus récente de ces mongraphies est celle de M. Emile Blösch, ancien pasteur, actuellement archiviste et bibliothécaire en chef à Berne, dont le titre figure, à côté des « contributions, » en tête de cet article. Elle a paru dans le *Jahrbuch für schweizer Geschichte* pour la présente année, et il en a été fait un tirage à part[1].

Le titre pourrait prêter à un malentendu. En effet, quand on parle de *Vorreformation*, on songe tout d'abord à ces mouvements *religieux*, spécialement à l'activité de ces hommes qui, au sein du catholicisme du moyen âge, furent les *précurseurs* de la grande Réforme du XVIe siècle. Ce n'est pas dans ce sens que le terme est pris ici. Il s'agit d'une *préparation* à la Réforme dont l'*Etat* a été le principal organe, et cela dans la seconde moitié du XVe siècle, plus particulièrement de 1470 à 1485.

A l'aide des actes déposés aux archives de Berne et de la chronique de Valerius Anshelm, M. Blösch nous montre comment l'Etat de Berne fut amené par les circonstances à prendre une

[1] *Die Vorreformation in Bern*, von Emil Blösch. 107 pages.

position de plus en plus indépendante vis-à-vis de l'Eglise. En même temps qu'il acquiert le sentiment de sa force (c'était l'époque des guerres de Bourgogne) et que l'Eglise, de son côté, se montre de plus en plus incapable de remplir sa mission salutaire, l'Etat prend conscience de ses obligations en tant qu'organisation nationale. Il cherche d'abord à exercer ses droits et ses devoirs, à introduire les réformes nécessaires, de concert avec l'Eglise et avec son appui; mais ensuite, en présence de l'apathie et de la résistance que les hommes d'Eglise opposaient aux aspirations les plus légitimes des laïques bien pensants, il se voit contraint d'agir sans elle et même contre elle. C'est ainsi qu'en face de l'Eglise mondanisée surgit inopinément la conception du « magistrat chrétien, » comme étant, *lui aussi*, institué de Dieu. De là il n'y avait qu'un pas à cette autre idée que, l'Eglise devant concourir pour sa part au bien général, elle avait à se *subordonner* à l'Etat, celui-ci embrassant tous les intérêts, y compris les intérêts les plus élevés, de la société.

On peut suivre pas à pas, en lisant le remarquable travail de l'historien bernois, cette transformation des rapports entre le gouvernement civil et la société religieuse. L'ingérence de l'Etat dans le domaine de l'Eglise atteint son point culminant dans la réforme radicale octroyée en 1474 au couvent d'Interlaken et dans l'institution de par l'Etat, bien qu'avec l'approbation du saint-siège, du *Stift* ou chapitre de Saint-Vincent à Berne, en lieu et place du pouvoir ecclésiastique représenté jusqu'alors (1484) par la commanderie de l'ordre teutonique à Könitz, près Berne. C'est ici que s'arrête ce que M. Blösch appelle la *Vorreformation* bernoise. Il se dégage de cette étude plusieurs enseignements qu'il est bon de recueillir, mais que nous ne faisons qu'indiquer.

Le premier, c'est qu'il est inexact de dire, comme on le fait souvent, que l'idée moderne de l'Etat n'a germé qu'*à la suite* de la Réforme.

Le second, c'est que l'Etat à lui seul, même lorsqu'il se laissait guider par des motifs d'un ordre élevé, par un intérêt vraiment *moral*, n'a pas pu amener une véritable *réforme* de l'Eglise. Les mesures réformatrices prises par l'Etat de Berne, vers la fin du XVe siècle, n'ont pu aboutir à un résultat sérieux et durable que

lorsque, une génération plus tard, et sous l'influence d'un Zwingli, elles eurent été fécondées par un nouveau principe *religieux*.

Enfin, qu'on se le dise bien, il est absolument impossible de comprendre l'histoire de la Réformation, non seulement à Berne, mais dans la Suisse française, impossible d'apprécier équitablement la politique ecclésiastique de Berne dans le pays de Vaud et sa ligne de conduite à l'égard de Genève et de Calvin, si l'on ne tient pas compte des *antécédents* que vient de nous révéler tout de nouveau M. le docteur Blösch. Son travail contribuera, il faut l'espérer, à faire disparaître de plus en plus cette manière doctrinaire, et exclusivement inspirée par les sources calvinistes, d'écrire l'histoire de la Réformation dans la Suisse occidentale, à laquelle nous sommes trop habitués, pour la remplacer par une histoire vraiment historique, tenant compte de *tous* les éléments en jeu et de *toutes* les faces de la question. V. R.

Nécrologe de 1884.

Aux hommes, décédés dans le cours du premier trimestre, auxquels nous avons consacré de courtes notices dans les numéros de mars et de mai (Keshoub *Khounder Sen*, Hermann *Ulrici*, H. Wilh. *Erbkam*, Hans Lassen *Martensen*, Lévy *Herzfeld*, Albert *Immer*) il faut ajouter les suivants :

J. Fréd. *Ahlfeld*, mort le 6 mars, de 1851 à 1881 pasteur de Saint-Nicolas à Leipzig; un des prédicateurs luthériens les plus connus et les plus goûtés de l'Allemagne, auteur de nombreux recueils de sermons. Un des traits distinctifs de sa prédication était l'usage fréquent et judicieux de l'anecdote.

Ezra *Abbot*, le 20 mars, professeur de critique et d'exégèse du N. T. à l'université de Harward, à Cambridge en Amérique (Massachusetts.) Il se rattachait à l'unitarisme et a contribué, entre autres, à la rédaction des prolégomènes à la 8e édition critique du N. T. de Tischendorf par C. R. Gregory.

S. Heegaard, le 24 mars, professeur de philosophie à Copenhague. Parmi ses publications on cite une dissertation sur la philosophie de Herbart (1860), un écrit, qui a fait sensation, sur l'intolérance (1878), un ouvrage remarquable sur l'éducation, le

plus important sur ce sujet qui ait paru en Danemark, publié sous les auspices du ministère de l'instruction publique, et récemment traduit en allemand sur la seconde édition. Sur la fin de sa vie, il est revenu à la foi chrétienne dont il s'était précédemment détourné, en dépit de Martensen.

Isaac Aug. *Dorner*, le 8 juillet à Wiesbaden, à l'âge de 75 ans. Wurtembergeois de naissance, il débuta dans la carrière académique, à Tubingue, en 1834, l'année de la mort de Schleiermacher, et fut successivement professeur à Kiel, Königsberg, Bonn, Göttingen et Berlin, où il enseigna de 1861 à 1883. En théologie, il était un des représentants les plus éminents de la tendance spéculative positive ; en matière d'église, il fut un des champions de l'union et de la conciliation et rompit plus d'une lance, soit comme professeur soit en sa qualité de membre du conseil ecclésiastique supérieur, en faveur de la liberté d'enseignement. Il prit également une part active à la société de Gustave-Adolphe et à l'alliance évangélique. Ses œuvres principales sont la Doctrine de la personne de Christ (1839, seconde édition considérablement augmentée, 1846-56, 3 vol.) ; un écrit sur le piétisime, particulièrement dans le Wurtemberg (1840) ; l'Histoire de la théologie protestante (1867), traduite en français par M. Paumier ; le système de la science chrétienne de la foi (1879-81, 2 vol.), un recueil de dissertations (gesammelte Abhandlungen) où se trouvent réunis, avec d'autres travaux, divers articles publiés d'abord dans les Annales de théologie allemande (Jahrbücher für deutsche Theologie) qu'il avait fondées en 1856 avec Liebner, Ehrenfeuchter, Landerer, Palmer et Weizsäcker. La plus importante de ces dissertations est celle qui traite de l'immutabilité de Dieu. Il est connu en outre du public théologique français par une traduction de son opuscule sur la sainteté parfaite de Jésus-Christ.

Le même jour, à Bonn, Jean-Pierre *Lange*, à l'âge de 82 ans. Fils d'un voiturier et primitivement destiné à fournir la même carrière que son père, il réussit, à force d'énergie, à suivre la voix de son génie qui le poussait vers les études théologiques. Après quinze années de pastorat dans son pays d'origine, la Prusse rhénane, il fut à Zurich le successeur de Strauss dans la chaire que celui-ci n'occupa jamais (1841), puis il enseigna à Bonn de

1854 jusqu'à sa mort. La faculté prédominante, chez lui, était l'imagination. Tour à tour prédicateur, professeur, conférencier, hymnologue, poète, dogmaticien, moraliste, historien, exégète, apologiste et polémiste, il a déployé une activité littéraire d'une étonnante fécondité. On l'a appelé l'artificier parmi les théologiens de ce siècle. Il a tenté, a-t-on dit aussi, « une réconciliation poétique de la foi traditionnelle de l'Eglise avec le moderne rationalisme. » Dans les dernières productions de sa plume toujours alerte, il a fait front, d'une part, contre le rationalisme, de l'autre, contre la propagande méthodiste. Le monument durable qu'il a fondé, c'est son *Bibelwerk* théologique et homilétique, publié avec toute une phalange de collaborateurs et comprenant vingt volumes pour l'Ancien Testament, seize pour le Nouveau. Cette œuvre de science et de foi sera encore consultée avec profit et avec gratitude alors que ses sept volumes de mélanges (1840, 41 ; 1860-64), sa vie de Jésus en trois volumes (1844-47), les trois volumes de sa dogmatique chrétienne (1849-52), son histoire de l'âge apostolique (1853, 54, 2 vol.) et ses écrits plus récents, tels que les esquisses d'une encyclopédie (1877), d'une herméneutique biblique, (1878), d'une éthique chrétienne (1878), ne trouveront plus que de rares lecteurs.

Richard *Lepsius*, mort le 10 juillet, ne saurait être passé sous silence dans cette rapide revue nécrologique. La théologie, spécialement les sciences bibliques, ont les plus grandes obligations à cet illustre égyptologue, qui fut en même temps un humble chrétien. Il suffit de rappeler ici son ouvrage monumental en 12 volumes in-folio sur les monuments de l'Egypte et de l'Ethiopie, qui fut le fruit de l'expédition scientifique entreprise par le jeune savant de trente-deux ans sous les auspices de Frédéric-Guillaume IV.

Charles-Edouard *Mayer*, de Saint-Gall, mort le 17 août, âgé de 56 ans, comme pasteur dans sa ville natale. Disciple de Baur, il fut un des porte-drapeau de la « réforme » dans la Suisse allemande et, avec son ami Henri Lang, le fondateur des « Zeitstimmen. » Il a rendu à son canton des services signalés dans les domaines de la philanthropie et de l'instruction publique.

W. F. *Besser*, mort le 26 septembre à Waldenburg en Silésie, où il était pasteur dès 1857. Rationaliste à ses débuts, puis réveillé par Tholuck, il ne tarda pas à passer à l'extrême droite du luthéranisme confessionnel. Déposé en 1847 de ses fonctions dans l'église

nationale, il se mit au service de l'église luthérienne séparée, ce qui ne l'empêcha pas d'être un admirateur enthousiaste de Bismarck et de prendre part comme aumônier à la campagne de Bohême. Il est surtout connu et fort apprécié en Allemagne pour ses *Bibelstunden* sur le N. T. qui ont paru en 12 volumes à partir de 1844 et ont eu plusieurs éditions.

Ad. Wilh. *Neumann*, mort le 3 décembre à Colombier (Neuchâtel), à l'âge d'environ 63 ans. Originaire de la marche de Brandebourg, il débuta dans l'enseignement théologique comme *privatdocent* à Berlin, eut le privilège de passer quelque temps en Italie comme chapelain de l'ambassade prussienne à Rome, et fut appelé en 1852 comme professeur à Breslau. Au bout de quelques années, des circonstances personnelles l'engagèrent à s'établir dans la Suisse française. A l'époque où celui qui écrit ces lignes faisait ses études à l'académie de Lausanne, W. Neumann y donnait des cours libres sur la christologie de l'Ancien Testament, l'histoire des religions, la symbolique du culte de l'ancienne alliance, et, malgré son français défectueux, savait intéresser ses auditeurs à qui il ouvrait des horizons tout nouveaux. En 1866 la chaire de langues et de littératures classiques à l'académie de Neuchâtel lui fut confiée, et dès 1874 il joignit à cet enseignement ceux de la langue hébraïque et de l'archéologie biblique à la faculté nationale de théologie. Depuis 1883 il vivait dans la retraite, occupé de travaux philologiques. Nature d'artiste, tournée à la théosophie et n'ayant jamais su se familiariser avec les réalités prosaïques de l'existence. On a de lui un volumineux commentaire en allemand sur Jérémie (1856-58), un autre sur les prophéties de Zacharie (1860), et deux écrits moins étendus sur l'histoire de la prophétie messianique dans l'Ancien Testament (1865) et au temps de Jésus-Christ (1866.) Mais son champ d'étude favori était le culte de l'ancienne alliance, qui, disait-il, était devenu « le sanctuaire de toute sa vie. » Après diverses monographies se rattachant à ce sujet, il publia en 1861 à Lausanne la première partie de sa *Symbolique du culte de l'ancienne alliance* (en français), et à Gotha, chez F. A. Perthes, son bel ouvrage : *Die Stiftshütte in Bild und Wort*, où il fait servir dans une large, peut-être trop large mesure, à l'explication des textes relatifs au Tabernacle, les résultats des découvertes assyriologiques.

REVUES

Theologische Studien und Kritiken

Directeurs : MM. Köstlin et Riehm.

Première livraison 1884.

Haupt : La Vie de Jésus de Bernhard Weiss. — *Franke* : Le plan de l'Evangile de Jean. — *Klostermann* : Etude critique sur le texte du psaume d'Ezéchias, Esaïe XXXVIII. — *Tag* : Explication de Luc XVIII, 7 et Gal. II, 3-6. — Bulletin.

Seconde livraison.

Hering : Les œuvres de charité de la réformation allemande. — *J. Köstlin* et *Boretius* : Discours prononcés lors de la solennité académique du 10 novembre 1883 (centenaire de Luther) dans l'université de Halle-Wittemberg. — *Riehm :* Luther comme traducteur de la Bible. — *Hofstede de Groot* : Luther dans son cabinet d'étude. — Bulletin : Revue de divers écrits publiés à l'occasion du jubilé de Luther. (Par J. Köstlin.)

Troisième livraison.

Usteri : La doctrine des sacrements et du baptême d'après Calvin. — *Le même* : Les réformateurs strasbourgeois, Bucer et Capito, et la question du baptême. — *Herm. Schultz* : Une question apologétique moderne dans un costume antique. — *Franke* : 2 Cor. VI, 14-VII, 1 et la première lettre de Paul à l'église de Corinthe, 1 Cor. V, 9-13. — *Koldewey* : Une première tentative de justifier la bigamie de Philippe de Hesse. — *Buchwald :* La querelle de Luther avec les chanoines de Wittemberg en 1523 et 1524. — Bulletin.

Quatrième livraison.

Loofs : Importance de la doctrine de la justification dans l'« Apologie » pour la symbolique des églises luthériennes. — *Smend* : De la signification du temple de Jérusalem dans la religion de l'Ancien Test. — *Meinke* : L'idée de la ὁσιότης dans Platon et dans le Nouv. Test. — *Warth* et *Löckte* : L'ἄρτος ἐπιούσιος dans le Notre Père. — Bulletin.

Theologische Studien aus Würtemberg

Directeurs : MM. Hermann et Zeller.

Seconde livraison.

Hönes : La philosophie de la religion d'Edouard de Hartmann. II. — *Haug* : La théologie de Ritschl. — *Nestlé* : Luther et l'Ecriture. III. — *Hertlein* : Essai d'interprétation du psaume 82. — *Häring* : Les עֲנִיִּים et עֲנָוִים de l'Ancien Testament. — *Schneider* : La visite des églises wurtembergeoises (1552) en vue de l'abrogation de l'intérim.

Troisième livraison.

Oetinger : L'énigme du mal résolue par le miracle du bien. — *Trichotomus* : La trinité des perfections divines et de l'essence divine. — *Nestlé* : Minuties : 9. Maranatha. — *Haug* : La doctrine chrétienne de l'antéchrist.

Quatrième livraison.

Haug (pasteur à Strümpfelbach) : La théologie de Ritschl. (Suite.) — *Haug* (doyen à Knittlingen) : La doctrine biblique de l'antéchrist. (Fin.)

THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT AUS DER SCHWEIZ.

Troisième livraison.

Furrer : L'histoire générale des religions et la culture religieuse. — *E. Güder* : La théologie d'Albert Ritschl. II. (Accueil qui lui a été fait dans la Suisse allemande.) — *Spinner* : L'art chrétien dans ses rapports avec l'art antique. — Communications : 1. A propos de la question du caractère scientifique de la philosophie. — 2. Le « mandat » helvétique du jeûne pour l'an 1798. (Communiqué et commenté par *E. Egli.*)

Quatrième livraison.

Fr. Meili : A propos du cinquantenaire du Dr Alexander Schweizer à Zurich. — *R. Staehelin* : L'autorité de l'Ecriture sainte et la critique biblique. — *Ernst Buss* : Discours d'ouverture de l'assemblée annuelle de la société pastorale suisse à Glaris, le 26 août 1884. — *Appendice* : Notices nécrologiques, de MM. *Rüetschi*, sur Immer et Dorner ; *K. Furrer*, sur J. P. Lange et Lepsius ; *Fr. Meili*, sur le doyen Mayer de St-Gall.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHLICHE WISSENSCHAFT

Dirigée par C. E. Luthardt.

Juillet.

G. Loesche : Plotin et Augustin. — *V. Schultze* : La figure de Marie dans l'art du moyen âge. — *A. W. Diekhoff* : De la « prælectio » sur le livre des Juges, récemment découverte dans la bibliothèque de Zwickau et attribuée à Luther par son éditeur, le Dr Buchwald. — *H. Dalton* : Remarques sur l'article du Dr Mönckeberg touchant l'accueil fait en Danemark et dans l'Allemagne du Nord à Jean de Lasco et à son église étrangère. — *Elster* : De la cognoscibilité de Dieu. — *H. J. Bestmann* : Repos et travail, étude historique. — *R. Löber* : Le « Système de la moralité chrétienne » du Dr Frank d'Erlangen, et sa valeur pour le ministère pastoral. — *Herm. Mulert* : La polémique contre le spiritisme, du point de vue de la philosophie critique et des sciences de la nature.

Août.

C. Claussen : La doctrine d'Elihou comparée à celle des trois amis de Job. — *N. Bonwetsch* : La prophétie dans l'âge apostolique et dans la période subséquente. — *E. A. Doleschall* : Une relique de Luther. (L'original de son explication du ps. 110, de l'an 1518, retrouvé à Budapest dans les archives du « convent » général de l'église évangélique de Hongrie.) — *G. Buchwald* : Discours consolatoire prononcé par Luther auprès d'un lit de malade, 1534. — *G. Bossert* : Un écrivain populaire encore inconnu de l'époque de la réformation.(Phil. Melhofer, d'Eriskirch, sur le lac de Constance.) — *Th. Fronmüller* : Contre Wangemann. (A propos de son explication de l'art. VII de la Conf. d'Augsb.)

Septembre.

C. Claussen : Elihou et les trois amis de Job. II. — *Bonwetsch :* La prophétie à l'âge apostolique, etc. II. — *A. Braune* : Epictète et le christianisme. — *Herm. Schmidt* : Ritschl et sa doctrine du péché. I. — *R. Färber* : Encore une fois Ez. XLIII, 13-17 ; suivi de la réplique de *C. H. Cornill.*

Octobre.

C. Claussen : Elihou, etc. III. — *Th. Zahn* : Une homélie du soi-disant Eusèbe d'Alexandrie sur le repos du dimanche, avec des recherches sur son auteur. — *K. Vollrath* : L'introduction du christianisme dans la haute Franconie. — *Herm. Schmidt* : Ritschl et sa doctrine du péché. II.

Beweis des Glaubens

Directeurs : MM. Andreä et Brachmann.

Janvier 1884.

Jul. Schiller : L'étoile de Jacob. — *Steude* : La « religion de l'esprit » et le christianisme. (A propos de la nouvelle religion prêchée par E. de Hartmann.) — *Höhne* : La nouveauté du christianisme, en regard du paganisme classique. — *R. Kübel* : Deux nouvelles publications (de Fr. Roos) sur la critique biblique, en particulier celle de l'Anc. Test. — Miscellanées.

Février.

Lyncker : L'importance sociale de la loi mosaïque. — Suite des articles de MM. *Steude* et *Höhne.* — Etat actuel et perspectives du spiritisme expérimental. — Mélanges.

Mars.

Süskind : Via dolorosa — regia crucis via. — Suite des articles de MM. *Lyncker* et *Höhne.* — *Hamberger* : Aphorismes religieux et philosophiques. — Trois apologistes. (Notices nécrologiques sur François Lenormant, Hermann Ulrici et H. L. Martensen.) — Notes diverses.

Avril.

Ackermann : Le caractère de Pilate. — Suite des articles de MM. *Höhne* et *Lyncker*. — *Zöckler* : Un naturaliste philosophe de l'Amérique du Nord. (A. Wilford Hall.)

Mai.

Fr. Ebeling : Le Faust de Gœthe et le christianisme. — Suite des articles de MM. *Lyncker* et *Höhne*. — Une explication spiritiste des Evangiles. (Par J. B. Roustaing.) — Mélanges, renfermant entre autres : Le spiritisme démasqué par l'archiduc Jean d'Autriche.

Juin

R. Bendixen : L'épître à Diognet. (Traduite en allemand.) — Fin des articles de *K. W. Lyncker* sur l'importance sociale de la loi mosaïque. — Suite de ceux de *E. Höhne* sur la nouveauté du christianisme. — L'encyclopédie des langues et antiquités sémitiques du Dr Fritz Hommel, à Munich.

Juillet.

R. F. Grau : Le sacrifice et la doctrine de l'expiation dans les épîtres de Paul et celle aux Hébreux. — Suite de l'article de M. *Höhne*. — *Zöckler* : La littérature apologétique la plus récente. (I. L'apologie du christianisme du Dr Alb. Marie Weiss, de l'ordre des frères prêcheurs.) — Mélanges : Virchow à Edimbourg; un traité apologétique de l'archéologue Sayce sur la Bible et les découvertes en Egypte, Palestine, Babylonie, etc.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

du Dr Brieger.

Sixième volume, troisième livraison.

Haupt : Jean Malkow, de Prusse, et sa persécution par l'inquisition à Strasbourg et à Cologne. (1380-1416.) — *Schleusner* : Les origines du droit matrimonial protestant au seizième siècle. — *Stähelin* : Revue des travaux publiés de 1879 à 1882 sur l'histoire de la Réformation en Suisse. — *De Boor* : Contributions à la connaissance des manuscrits des historiens ecclésiastiques grecs. — *Lamprecht* : Idées religieuses de la société laïque en France durant le XIe siècle. — *Ritschl* : Anabaptistes et franciscains.

Quatrième livraison.

Dräseke : Apollinaire de Laodicée, auteur des parties authentiques de l'écrit pseudojustin : ἔκθεσις πίστεως. — *Röhricht* : La prédication des croisades contre l'islamisme. — *De Boor* : Sur Théodore le Lecteur. — *K. Müller* : Une requête (Bettelei) présentée à la cour de Rome sous Jean XXII, en 1328. — *Haupt* : Supplément à l'article sur Jean Malkow. — *Benrath* : Lettre de J. Eck à Paul III, du 17 février 1535. — Faits divers. — Régistre du 6e volume.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

Seconde livraison.

Smend : Remarques sur Esaïe XXIV-XXVII. — *M. Wolff* : L'exégèse biblique de Saadia Alfayyoûmî. — *Nestlé* : Notes sur Daniel (Dan. IX, 26 ; l'abomination de la désolation) ; — מ״ץ = 15. — *Stade* : Miscellanées (suite) : 4. Juges XIV ; 5. Esa. XXXII, XXXIII ; 6. A quel chiffre s'est monté le nombre total des juifs déportés en Babylonie sous Nébucadnetzar ? — *Nowack* : Remarques sur le livre de Michée, avec un épilogue par *Stade*. — *Budde* : Seth et les Séthites. Rectification. (En réponse à l'article de Fr. Ed. König dans l'Encyclopédie de Herzog, 2e édit.) — *Stade* : Notice. (Constatant que le fait que le texte massorétique de l'Anc. Test. remonte à un manuscrit unique, a été énoncé dès 1834 par E. F. K. Rosenmüller.) — Bibliographie.

Zeitschrift des deutschen Palæstina-Vereins.

Directeur : M. H. Guthe.

Septième volume, seconde livraison.

Eiyoub Abéla, vice-consul de l'empire allemand à Saïda : Contributions à la connaissance des usages superstitieux en Syrie. — *J. H. Mordtmann*, à Péra : Contributions à l'épigraphie syrienne. (Avec planches.) — *K. Marti* : La vallée de Ceboïm, 1 Sam. XIII, 18. — *M. Grünbaum* : Notes supplémentaires sur Naplouse et le Garizim. — *Th. Schreiber* : Le trépied (avec figures en relief et inscriptions) trouvé à Naplouse. (Avec planche.) — *Nöldeke* et *Gildemeister* : Notes sur Anthédon et Muntâr. (Voir la 1re livraison.)

Troisième livraison.

Nouvelles de la société allemande pour l'exploration de la Palestine. — *Gildemeister* : Contributions à la palestinologie, tirées de sources arabes : 4. Makdisi. (Xe siècle.) — *Dechent* : Eaux minérales et stations balnéaires en Palestine. — *Stickel* : Monnaies juives de Jérusalem (envoyées par M. Schick au cabinet des monnaies d'Iéna).

Zeitschrift für praktische Theologie

Seconde livraison.

Tiebe : Le refus des sacrements comme moyen de discipline ecclésiastique. I. — *Ackermann* : La position sociale du pasteur évangélique. II. — *F. Müller*, à Hermannstadt : Manière dont le culte se célébrait dans une église luthérienne de Transsylvanie, en 1555. I. — *Ehlers* : Sermon pour le 400e anniversaire de la naissance de Zwingli. — *Bassermann* : Sermon pour le centenaire de Luther en 1883. — *Holtzmann* : Explication pratique de la 1e ép. aux Thes., chap. 3. — *Nippold* : Les Eglises allemandes dans les stations climatériques de l'étranger. — Bulletin.

Troisième livraison.

Alfr. Krauss : Calvin comme prédicateur. — *F. Müller* : Le culte dans une église luthérienne de Transsylvanie, etc. II. — *E. Buss* : Jésus en croix, glorifié par les railleries de ses détracteurs. Sermon sur Marc XV, 25 sqq. — *P. Mehlhorn* : Plan d'une catéchèse servant d'introduction à une série de catéchismes sur le symbole des apôtres. — *K. Köhler* : Discours pour l'installation d'un pasteur protestant à Mayence. — Bulletin.

Quatrième livraison.

Tiebe : Le refus des sacrements comme moyen disciplinaire. (Fin.) — *Th. Woltersdorf* : Pour servir à l'histoire des oraisons funèbres au moyen âge. — *Thrändorf* : L'enseignement religieux d'après la méthode pédagogique de Herbart et de son disciple Ziller. — *H. Holtzmann* : Explication pratique de 1 Thes. IV. — *A. Thoma* : Explication pratique de l'évangile de Jean. I : Le Logos I, 1-18. — *J. Hülsmann* : Harangues scolaires : III. L'éternité dans le temps ; IV. La religion ne sert pas seulement à consoler. — Bulletin.

Revue théologique (de Montauban)

Juillet-Septembre.

Ed. Sayous : Le génie byzantin et son influence. — *S. Mathieu* : Les origines de l'épiscopat. — *E. Monbrun* : La rédemption d'après M. Bouvier. — *Edgar Monod* : Les écoles du dimanche. (Rapport présenté à la faculté, à la suite d'un voyage en Angleterre.) — La question biblique. (Conclusions du rapport de la commission des versions bibliques, et résolutions votées par le synode de Nantes.) — Bibliographie. — Thèses soutenues à Montauban en juillet 1884.

Revue philosophique

Dirigée par M. Th. Ribot.

Novembre.

G. Tarde. Qu'est-ce qu'une société ? — *L. Arréat* : Un athée idéaliste : Julius Duboc. — *G. Pouchet* : La biologie aristotélique. (2e art.) — *B. Perez* : Les théories de l'éducation. (2e partie.) — Analyses, etc. — Revue des périodiques.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages reçus :

Luther, sa vie et son œuvre, par Félix Kuhn. Tomes deuxième et troisième. — Paris, librairie Sandoz & Thuillier, Paul Robert successeur ; Neuchâtel et Genève, librairie générale. 1884.

Ma religion, par le comte Léon Tolstoï. — Paris, librairie Fischbacher, 1885.

La Palestine au temps de Jésus-Christ, d'après le Nouveau Testament, l'historien Flavius Josèphe et les Talmuds, par Edmond Stapfer, docteur en théologie, maître de conférences à la faculté de théologie protestante de Paris. Avec deux tableaux, deux plans et une carte. — Paris, Fischbacher, 1885.

L'enseignement des douze apôtres, par L. Massebieau, docteur ès lettres, maître de conférences à la faculté de théologie protestante de Paris. — Paris, Ernest Leroux, éditeur, 28 rue Bonaparte, 1884.

TABLE DES MATIÈRES

Année 1884.

I. ÉTUDES ET COMPTES RENDUS

Pages

Beck et sa doctrine de la justification, par GRETILLAT . . . . . 5 et 144
Alexandre Vinet considéré comme apologiste et moraliste chrétien, par F. C. J. VAN GOËNS 31
La gloire de Dieu et le ciel incréé; fragment de l'étude du Dr H. MARTENSEN sur Jacob Bœhme. (Trad. du danois par Ch. Honoré.). 57
Le sanhédrin de Jérusalem au premier siècle, par EDM. STAPFER . . 105
Histoire et logique, par EUG. EHRHARDT. 120
Le rôle de la liberté humaine dans la prédestination paulinienne, par F. C. J. VAN GOËNS 225
Ritschl et sa théorie de la connaissance, d'après un de ses récents écrits, par GRETILLAT . . . . . 261 et 344
L'enseignement des douze apôtres, par E. DE MURALT. 278
La critique du Pentateuque dans sa phase actuelle (8e article), par H. VUILLEUMIER 292
Le siècle d'Esaïe, par A. PERROCHET. 321
Alexandre Vinet, moraliste et apologiste chrétien, du Dr J. Cramer 368
Du rôle de la métaphysique en théologie, par J.-F. ASTIÉ . . . 417 et 522
La ponérogonie, d'après M. Ruetschi, par A. AIGROZ 443
La prédestination paulinienne, par E. MÉNÉGOZ 505
Un nouveau manuel d'homilétique (du prof. Alf. Krauss). 540
Les droits de la raison, de la conscience et de l'autorité, par WILLIAM IRONS. (Trad. par Alf. Laufer.) 567

II. VARIÉTÉS

La mosaïcité du Pentateuque et le Novu. Test., d'après le prof. Francis Brown de New-York (3e article) 73
La vie et la doctrine 413

III. BULLETIN

Pag

Bible annotée. Les prophètes 39
Blösch, E. Die Vorreformation in Bern (*V. R.*) 61
Bost, J. Aug. Dictionnaire d'histoire ecclésiastique (*H. V.*) 47
Brooks, Phillips. Conférences sur la prédication (*P. Vallotton*) . . . 40
Calwer Bibellexicon, de P. Zeller . . . . . 84 et 47
Chastel, Etienne. Histoire du christianisme. T. V. (*A. H.-M.*) . . . 20
Chavannes, Fréd. Alexandre Vinet considéré comme apologiste et moraliste chrétien (*F. C. J. van Goëns*). 3
Cocorda, O. Pro immortalitate *(J. J. Parander)* 48
Cramer, J. Alex. Vinet, moraliste et apologiste chrétien, trad. par Th. Secrétan. 36
Ebers et Guthe, Palästina in Wort und Bild. 39
Gregory et Abbot, Prolegomena à la 8e édition critique majeure du Nouveau Testament de C. Tischendorf. 60
Hagenbach, Encyclopädie und Methologie der theologischen Wissenschaften, 11e édition par E. Kautzsch (*H. V.*). 59
Hermann, Wilh. Die Metaphysik in der Theologie (*J.-F. Astié*) 417 et 52
Herzog-Hauck, Realencyclopädie, 2e édition. T. XI à XIII (*H. V.*) . . 18
König, Fr. Ed. Die Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte (*H. V.*) 40
Kübel, Rob. Apologetik 39
Kuhn, Félix. Luther, sa vie et son œuvre T. 1er 19
Lelièvre, Math. John Wesley, sa vie et son œuvre. (*M. Gallienne*). . 20
Luthardt. Christliche Ethik 19
Luther. Ecrits publiés à l'occasion du centenaire (*H. V.*) 19
Luther. Oeuvres publiées par Knaake. T. 1er 19
Malan, César. Les grands traits de l'histoire religieuse de l'humanité (*P. B.*) 8
Meyer, Ed. Geschichte des Altertums. T. 1er (*H. V.*) 40
Meyer, Karl. Der Aberglaube des Mittelalters (*A. H.-M.*) 48
Nippold, Fr. Handbuch der neuesten Kirchengeschichte. T. II. . . . 48
Nippold, Berner Beiträge zur Geschichte der schweizerischen Reformations-Kirchen (*V. R.*). 61
Ott, A. Critique de l'idéalisme et du criticisme (*J. F. A.*) 20
De Pressensé, Edm. Les Origines (*H. D.*). 30
Riehm, Ed. Handwörterbuch des Biblischen Altertums, 19e et dernière livraison 46
Von Scheele. Christliche Symbolik. 39
Seineke. Geschichte des Volkes Israel. T. II. 39
Staehelin, Rod. Huldreich Zwingli 20
Stapfer, Edm. La Palestine au temps de Jésus-Christ. 59
Strack, Herm. Hebräische Grammatik 39

Pages
USTERI. Ubrich Zwingli 201
WEBER, Alf. Histoire de la philosophie européenne (*J. F. A.*) 311 et 488
WENNAGEL. La logique des disciples de Ritschl et la logique de la Kénose (*Eug. Ehrhardt*) 120
ZELLER, Paul. Dogmengeschichte 190
VON ZEZSCHWITZ. Praktische Theologie 193
ZÖCKLER, O. Handbuch der theologischen Wissenschaften (*H. V.*) 188 et 390
ZÖCKLER, Kirchengeschichte 188
ZWINGLI. Ecrits publiés à l'occasion du centenaire (*H. V.*) 200

IV. DIVERS

Programme de la Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne pour l'année 1883. 95
Un document de premier ordre pour l'histoire de l'Eglise au IIe siècle 218
Une nouvelle revue religieuse : *la Vie chrétienne* 221
Prospectus d'une Concordance hébraïque et chaldaïque de l'A. T. par le Dr S. Mandelkern 319
Programme de la Société de la Haye pour l'année 1884. 497
Notices nécrologiques . . . . . 219, 320 et 618

V. REVUES

Beweis des Glaubens, de MM. Andreæ et Brachmann 502, 624
Deutsch-evangelische Blätter, de M. Beyschlag (1883) 104
Jahrbücher für protestantische Theologie, de MM. Hase Lipsius, O. Pfleiderer et Schrader 414, 503
Revue philosophique, de M. Th. Ribot 224, 503, 627
Revue théologique de Montauban 415, 503, 627
Theologische Studien aus Wurtemberg, de MM. Hermann et Zeller 223, 416, 622
Theologische Studien und Kritiken, de MM. Köstlin et Riehm . . . 622
Theologische Zeitschrift aus der Schweiz, de M. Meili . . . 103, 415, 623
Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins, de M. Guthe . . 415, 626
Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, de M. Stade. 414, 626
Zeitschrift für Kirchengeschichte, de M. Brieger 223, 625
Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft, de M Luthardt. 223, 416, 501, 623
Zeitschrift für praktische Theologie, de MM. Bassermann et Ehlers. 223, 415, 626

BR
3
R4
année 17

Revue de théologie et de
philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY